

JAHRBUCH FÜR CHRISTLICHE SOZIALWISSENSCHAFTEN

BEGRÜNDET VON JOSEPH HÖFFNER
HERAUSGEGEBEN VON KARL GABRIEL

Unter Mitwirkung der
ARBEITSGEMEINSCHAFT CHRISTLICHE SOZIALETHIK

Solidarität

Redaktion
INSTITUT FÜR CHRISTLICHE SOZIALWISSENSCHAFTEN

48. Band/2007

ASCHENDORFF VERLAG MÜNSTER

Globale Solidarität mit den Armen

Zusammenfassung

Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit besteht die reale Möglichkeit, durch globale Solidarität die absolute Armut in weiten Teilen der Welt signifikant zu lindern. Der Beitrag prüft und diskutiert aus christlich-sozialethischer Perspektive drei Instrumente der Armutsbekämpfung, nämlich Märkte, Solidarität und Institutionen auf nationaler und internationaler Ebene. Märkte bieten – sofern faire Rahmenbedingungen gewährleistet sind – für die Einzelnen wie für die Entwicklungsländer als ganze die Chance zur eigenverantwortlichen Wohlstandssicherung. Sie bedürfen aber der Ergänzung durch Maßnahmen der Solidarität, die im Beitrag erläutert werden. Transnationale Strukturen politischer Gerechtigkeit bilden schließlich den notwendigen institutionellen Rahmen für die Selbstentwicklung aus Armut. Den theologisch-heuristischen Rahmen für eine globale Theorie der Gerechtigkeit bildet ein subsidiärer Kosmopolitanismus, der jeden Menschen gleichermaßen zum Subjekt der Liebe macht.

Schlüsselwörter

Armutsreduktion – globales Differenzprinzip – globale Solidarität – Option für die Armen – christlicher Kosmopolitanismus

Der Zeitpunkt, über globale Solidarität nachzudenken, ist gut gewählt. Denn zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit besteht die reale Möglichkeit, durch globale Solidarität die absolute Armut dieser Welt einem Ende zuzuführen. Dies bietet den Anlass dafür, das Thema auf *Globale Solidarität mit den Armen* hin zu spezifizieren und den konkreten Anwendungsbereich absoluter Armut zum Prüfstein für globale Solidarität zu wählen.

Dieses konkrete Anwendungsfeld wird auch deshalb gewählt, um das Thema globale Solidarität nicht rein abstrakt, sondern anhand einer konkreten Thematik problemorientiert zu diskutieren. Dies geschieht deshalb, weil die Bekämpfung der absoluten Armut¹ weltweit, die mit Hunger, Krankheit und Tod einer enorm großen Anzahl von Menschen verbunden ist, eines der wichtigsten sozialethischen Probleme unserer Zeit

¹ Absolute Armut wird bei einem verfügbaren Einkommen von weniger als einem US-Dollar pro Tag in regionalen Kaufkraftparitäten angenommen. Das bedeutet, dass das Einkommen pro Person und pro Tag in der eigenen Währung umgerechnet weniger Kaufkraft besitzt als 1993 ein US-Dollar in den USA. Der Armutsbegriff ist selbstverständlich komplexer als das 1\$-Kriterium. Es wird eine Vielzahl qualitativer Armutsbegriffe in der Literatur diskutiert. Ich halte es jedoch für sinnvoll, zunächst den aktuellen quantitativen Begriff zu wählen, um eine globale Vergleichbarkeit herstellen zu können und ein negatives Ausschlusskriterium der Nichtverfügbarkeit von Grundgütern des Überlebens zu haben.

zu sein scheint. Denn bei keinem anderen ethischen Problemfeld werden derart vielen Menschen – moralpragmatisch gesehen – fundamentale Menschenrechte vorenthalten und entbehrt deren Würdeanspruch wirksamer korrespondierender Rechte.² Absolute Armut ist eine Situation der Entbehrung elementarer Grundgüter und fehlender wirtschaftlicher und politischer Beteiligung, die Not und Leid beinhaltet. Absolute Armut hat einen repressiven Elends- und Zwangscharakter,³ der zutiefst menschenunwürdig ist und ein großes moralisches Übel darstellt.

Aus diesem Grund ist auf der globalen Ebene ein neuer Konsens über die Verantwortung für das Bestehen, die Reform oder die Neuschaffung von ökonomischen, sozialen und politischen Normen nötig. Kontrovers wird allerdings der Weg diskutiert, auf dem globale Solidarität zur Geltung kommen sollte. Deshalb ist eine Methodendiskussion bezüglich der einzusetzenden Mittel die Aufgabenstellung dieser Abhandlung.

1. PROBLEMANALYSE

1.1 Ökonomische Problembeschreibung

Globale Armut wird im 21. Jahrhundert zu einer neuen ethischen Herausforderung, weil im Gegensatz zu Armutssituationen in der Geschichte heute die technologischen und ökonomischen Kapazitäten vorhanden sind, diese gravierende Armut durch eine bessere Allokation von ökonomischen Gütern mittelfristig zu überwinden. Der Entwicklungsökonom Jeffrey Sachs rechnet damit, dass durch über 20 Jahre anhaltende armutsspezifische Investitionen die absolute Armut auf der Welt dauerhaft besiegt werden könne.⁴ Dies wäre vor 25 Jahren noch nicht denkbar gewesen, weil die Zahl der absolut Armen bedeutend höher war und die jüngste Phase der Globalisierung noch an ihrem Beginn stand. In einem statischen ökonomischen Modell würden 1 % des derzeitigen Weltbruttoinlandsproduktes oder 0,6 % der Bruttoinlandsprodukte der westlichen

² Vgl. *Pontifical Council for Justice and Peace*, Compendium of the Social Doctrine of the Church, Città del Vaticano 2004, Nr. 449, 253: „The fight against poverty. At the beginning of the New Millennium, the poverty of billions of men and women is ‚the one issue that most challenges our human and Christian consciences‘“ (Zitat im Zitat von Johannes Paul II.).

³ Vgl. *Johannes Müller*, Entwicklungspolitik als globale Strukturpolitik. Methodische und ethische Grundlegung, München 1997.

⁴ Vgl. *Jeffrey D. Sachs*, Das Ende der Armut. Ein ökonomisches Programm für eine gerechtere Welt, München 2005, 353–374.

Industriestaaten an Transfers ausreichen, um die betroffenen Menschen mit ausreichenden Grundgütern zu versehen, so dass ihr Überleben gesichert wäre.⁵ Die Problematik, dass akute Real- und Finanztransfers zu den Armen der Welt das globale Strukturproblem mangelnder Verfügbarkeit von überlebensnotwendigen Gütern in bestimmten Regionen und Teilgesellschaften nicht auf Dauer und nachhaltig lösen würden, reduziert nicht das Skandalon, welches eine vermeidbare absolute Armutssituation von über einer Milliarde Menschen darstellt. Vielmehr fordert Letzteres die Wissenschaften heraus, nach tatsächlich implementierbaren, nachhaltigen Instrumenten zur langfristigen Armutsprävention und nach Trägern und Akteuren globaler Solidarität zu suchen, um vermeidbare Todesfälle von zahlreichen Menschen zu unterbinden.

Es leben derzeit circa 1,1 Milliarden Menschen in absoluter Armut.⁶ In den vergangenen 20 Jahren sind zwar prozentual zur Weltbevölkerung gesehen Fortschritte in der Armutsreduktion auf etwa 20 % zu verzeichnen⁷ und auch die Zahl der Armen ist – absolut gesehen – in diesem Zeitraum gesunken (1980 noch über 1,5 Milliarden). Die Fortschritte bei der Bekämpfung der absoluten Armut sind vor allem in Ostasien und neuerdings auch in Südasien zu verzeichnen (hier ist ein Rückgang von 60 % auf 15 % erkennbar). Auch in anderen Regionen sind geringe Fortschritte (zum Beispiel in Lateinamerika und Zentralasien) erkennbar. Aber die Einkommensarmut stagniert in anderen Regionen, vor allem in Afrika südlich der Sahara, auf sehr hohem Niveau bzw. ist sogar angestiegen.

Die Einschätzung der Entwicklung der globalen Einkommensungleichheit hängt von Annahmen über die Gewichtung nach Bevölkerung oder Ländern, Einkommen zu Wechselkursen oder Kaufkraftparität, also von den verwendeten Messmethoden bei der Armutsmessung ab.⁸ Unabhängig von methodischen Voraussetzungen hat sich ein Ergebnis als unbestritten herausgestellt, nämlich dass es einen Teil der Weltbevölkerung gibt, der hauptsächlich im südlichen Afrika konzentriert ist, in dem es seit den 1960er Jahren und auch seit Intensivierung der Globalisierung

⁵ Vgl. *Thomas M. Pogge*, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge 2002.

⁶ Hier handelt es sich um Daten der Weltbank, die regelmäßig aktualisiert werden und gleich lautende Daten in: *Shaohua Chen/Martin Ravallion*, *How have the World's Poorest Fared since the Early 1980's?*, Washington: World Bank Policy Working Papers 3341, 2004; *Thomas Pogge*, *World Poverty*, 97–98.

⁷ Die Weltbank veranschlagt die prozentuale Reduktion auf 7 % von 1990 bis 2001, von 28 auf 20 % an absolut Armen, anteilig an der Weltbevölkerung gerechnet. Vgl. Daten Weltbank, online unter <<http://www.worldbank.org/>>, abgerufen 13.07.2005; vgl. *Shaohua Chen/Martin Ravallion*, *How have the World's Poorest Fared?*, F004.

⁸ Vgl. *Stephan Klasen u. a.*, *Growth, Inequality, and Well-being: Intertemporal and Global Comparisons*, in: *CESifo Economic Studies* 49 (2003) 617–659.

keine nachhaltigen wirtschaftlichen Entwicklungsfortschritte gegeben hat und die absolute Armut auf höchstem Niveau stagniert, während Industrienationen und Schwellenländer mit unterschiedlichen Wachstumsraten nachhaltig prosperierten. Darüber hinaus herrscht im globalen Maßstab zwischen den Ländern extreme Ungleichheit (der globale Gini-Koeffizient ist deutlich höher als die Ungleichheit innerhalb der Länder). Diese Ungleichheit stellt nach Auskunft von Entwicklungsökonomien neben weiteren Faktoren eine zentrale Ursache für die hohen absoluten Armutsraten in Teilen der am wenigsten entwickelten Welt (*Least Developed Countries*) dar.⁹

1.2 Ethische Problembeschreibung

Das moralische Problem in der Folge globaler Armut ist, dass ein Drittel der Todesfälle weltweit auf armutsbedingte Ursachen zurückzuführen sind, wie Hunger, Durst, Unterernährung, verschmutzte Umwelt, mangelnde Hygiene, fehlende Unterkunft, schlechte Gesundheitsversorgung sowie vergleichbare Armutsgründe. Jährlich sterben deshalb weltweit rund 18 Millionen Menschen an armutsbedingten Ursachen, darunter sind rund 11 Millionen Kinder.¹⁰ Es handelt sich hierbei fast ausschließlich um Menschen, die ein Leben unter der absoluten Armutsschwelle führen müssen und den schmerzhaften und leidvollen Lebensumständen nicht entinnen können. Aus der unzureichenden Versorgung mit lebensnotwendigen Gütern resultieren in der Realität eine hohe Kindersterblichkeit und geringe Lebenserwartung der Armen.¹¹

Wenn die Wissenschaft dieses Problem angesichts des menschenrechtlichen Anspruchs der Betroffenen nicht nur beschreiben, sondern zu einer nachhaltigen Reduktion der absoluten Armut beitragen soll, erfordert das eine interdisziplinäre Anstrengung von Ethik, Ökonomie und Recht. Die ethische Aufgabe liegt sowohl in einer universalen, kulturübergreifenden und pluralismuskonformen normativen Begründung für globale Normen, Strukturen und Systeme (1), aber auch in der Reflexion

⁹ Der Zusammenhang von Ungleichheit und absoluter Armut wird detailliert besprochen von: *François Bourguignon*, The Growth Elasticity of Poverty Reduction, in: *Theo S. Eicher/Stephen J. Turnovsky* (Hg.), *Inequality and Growth*, Cambridge 2003; *Weltbank*, Weltentwicklungsbericht 2000/01 und Weltentwicklungsbericht 2006, New York 2000 bzw. 2005.

¹⁰ Vgl. *World Health Organization*, Health and the Millennium Development Goals, Geneva 2005, 16, online unter <http://www.who.int/hdp/publications/mdg_en.pdf>, abgerufen 06.06.2007.

¹¹ Vgl. *Amartya Sen*, *Ökonomie für den Menschen*, München 2000, 110–138.

der Implementierung und ‚In-Geltungsetzung‘ von Normen, verbunden mit der Bestimmung konkreter moralpragmatischer Instrumente, die eine wirksame Armutsreduktion herbeiführen können (2). Beide ethischen Felder sind nicht unabhängig voneinander zu bearbeiten, weil sie durch eine systematische Kohärenz vernetzt sind und weder der Begründungs- noch der Anwendungsdiskurs überwiegen sollte.¹² Gerade deshalb soll an dieser Stelle der Versuch gewagt werden, die ethische Herausforderung der Bestimmung sozialetischer Instrumente zu untersuchen, ohne die erste grundlegende Aufgabenstellung der normativen Begründung zu übersehen.

Die Zuständigkeit der christlichen Sozialethik ist hier herausgefordert, weil sie von ihrer Tradition und ihrem Wissenschaftsprogramm her seit ihrer Begründung am Ende des 19. Jahrhunderts als Ethik des Sozialen eine konkrete institutionelle Ausrichtung besitzt. Sie beschäftigt sich in Abgrenzung zur Individualethik mit der Formulierung einer ethischen Ordnungs- und Institutionentheorie, die sie mit Hilfe der Begründung von Rechten, Normen, Institutionen, Strukturen und Ordnungssystemen in sozialen Bezügen sowie einer Bestimmung dessen, was unter realen Interaktionsbeziehungen als gerecht gelten kann, entwickelt.¹³ Diese sozialetische Theorie der Gerechtigkeit hat grundsätzlich immer zum Ziel, dass konstitutive Grund- und Universalgüter für die betroffenen Menschen bereitgestellt werden; sie stellt folglich die Frage nach den Bedingungen, unter denen ein gutes Leben für alle möglich ist.¹⁴

In der wissenschaftlichen Debatte über globale Solidarität mit den Armen sind grundsätzlich *drei legitime Instrumente zur Armutsbekämpfung* in der Diskussion, die von Seiten der christlichen Sozialethik geprüft und sachlich diskutiert werden müssen:

- Märkte (freie Marktinteraktionen im Rahmen weltweiter Globalisierung),¹⁵
- Solidarität (Hilfeleistung mit begrenztem Ausmaß),
- Institutionen (auf nationaler und transnationaler Ebene).

¹² Vgl. Michael Schramm, Systemethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 43 (2002) 85–116.

¹³ Elke Mack, Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs, Paderborn 2002, 34.

¹⁴ Vgl. Marianne Heimbach-Steins, (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1, Regensburg 2004, 7.

¹⁵ Märkte sind Institutionen besonderer Art, weil es sich bei ihnen um individuelle, unkoordinierte und konkurrierende Entscheidungen von Einzelpersonen, Haushalten und Unternehmen im Wettbewerb und gerade nicht um kollektive Entscheidungen handelt, die zu einer Institutionalisierung auf der Kooperations-, Konventions- oder Rechtsebene führen wie dies bei herkömmlichen Institutionen üblich ist.

Selbstverständlich werden – je nach Ansatz – unterschiedliche Methoden kombiniert und die drei zentralen Instrumente in unterschiedlicher Intensität vorgeschlagen. Dennoch können wir die Autoren und Positionen hinsichtlich dieser drei Schwerpunktsetzungen unterscheiden. Die christliche Sozialethik wird hierzu ihre eigene Positionierung vornehmen müssen.

Für die Sozialethik wird die Bewahrung der Würde menschlicher Personalität sowohl im Ziel wie auch in der Anwendung der Mittel das oberste Prinzip bleiben müssen. Dieses Prinzip ist nicht nur einer christlich-theologischen Tradition entsprungen, in der eine umfassende Theorie des Guten personenorientiert entwickelt wird (bereits von ihrer offenbarungstheologisch vermittelten Inkarnationstheologie her). Vielmehr kann die menschliche Person, selbst wenn sie nur als Individuum verstanden wird, als Ausgangspunkt der meisten Ethikansätze verstanden werden, die aristotelische, kantische, diskursethische, vertragstheoretische und gerechtigkeits-theoretische Ethiken verbindet. In der jeweiligen Variante wird sie als absolutes Prinzip, als heuristischer Orientierungspunkt, als transzendentaler Ausgangspunkt, als kategorischer Imperativ oder als regulatives Prinzip verstanden.¹⁶ In jedem Fall bleibt nach einem christlichen Verständnis die menschliche Person Ausgangspunkt und Ziel von globaler Entwicklung, so dass Entwicklung nie nur wirtschaftlich, sondern immer ganzheitlich verstanden werden muss. Ich würde mit Amartya Sen Entwicklung auch aus diesen Gründen einer personalen christlichen Ethik als die Erweiterung realer Freiheiten verstehen wollen.¹⁷

Die Beseitigung des Problems absoluter Armut wird – von der menschlichen Person aus gesehen – nicht nur durch die Effizienz eingesetzter Mittel erfolgen können, sondern immer auch an den Nebenwirkungen der Mittel und deren ethischer Qualität selbst gemessen werden müssen. Nachdem gegen die genannten drei Instrumente von ihrer ethischen Qualität keine grundsätzlichen Einwände erhoben werden können, da Märkte, Institutionen und solidarisches Handeln nicht per se ethisch kritisierbar sind, sondern erst ihr Einsatz hinsichtlich seiner Wirkungen auf menschliche Personen unterscheidbar und kritisierbar ist, bieten sie eine sinnvolle Diskussionsgrundlage. Die sozialetisch entscheidende Frage ist, welche der Instrumente wie und in welchem Maß für menschliche

¹⁶ Vgl. *Elke Mack*, Ist der Mensch immer zugleich Person? Zu anthropologischen Prämissen Christlicher Sozialethik, in: *Die Neue Ordnung* 4 (2001) 268–281.

¹⁷ Vgl. *Amartya Sen*, *Development as Freedom*, New York 1999; auch erschienen in deutsch: *Amartya Sen*, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2000.

Entwicklung im Rahmen einer armutsorientierten Ethik globaler Solidarität eingesetzt werden sollte.

2. DIE TRADITION KATHOLISCHER SOZIALLEHRE

Angesichts dieser Armutproblematik ist insbesondere die christliche Sozialethik dazu herausgefordert, eine qualifizierte Stellungnahme und Positionierung zu Ergebnissen der Moralphilosophie, Wirtschaftsethik und Entwicklungsökonomie vorzunehmen und gemeinsam mit diesen Disziplinen Strategien der Armutsbekämpfung zu erarbeiten. Denn auch das Konzept der Solidarität, welches die katholische Soziallehre seit dem 19. Jahrhundert ausgearbeitet hat, muss im Hinblick auf globale Massenarmut dringend an diese ‚Neue Soziale Frage‘ im Zeitalter der Globalisierung angepasst werden. Es liegen zwar päpstliche Enzykliken, bischöfliche Lehrschreiben, sozialethische Stellungnahmen einer christlichen Bürgergesellschaft sowie einzelne wissenschaftliche Arbeiten vor,¹⁸ die das Thema der globalen Gerechtigkeit aufgreifen, doch eine systematische und inhaltlich differenzierte Aufarbeitung einer systematisch-theologischen Theorie globaler Solidarität mit spezifischem Fokus für die Armutproblematik steht nach wie vor aus.¹⁹

Globale Solidarität mit den Armen ist ein Problemfeld, das in zahlreichen Sozialenzykliken im Rahmen des Themas Entwicklung gestreift wurde. Neben einigen Ansprachen Pius XI. und Pius XII., der bereits eine wirtschaftliche Entwicklungshilfe forderte,²⁰ sind die globale Armutproblematik und die damit verbundene Gerechtigkeitsfrage in der katholischen Kirche seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in kirchliche Lehr-

¹⁸ Vgl. hier vor allem die entwicklungsethischen Arbeiten von Johannes Müller, Johannes Wallacher und Joachim Wiemeyer im deutschen Sprachraum.

¹⁹ So forderte der Erzbischof von Tegucigalpa, Oscar Andrés Rodríguez Maraditas, im Herbst 2005 die Abfassung einer päpstlichen Enzyklika zum Thema Globale Gerechtigkeit, die nach seiner Einschätzung bislang aussteht; vgl. Katholische Nachrichtenagentur, München 13.10.2005.

Die theologische Debatte in den 70er und 80er Jahren um eine neue Weltwirtschaftsordnung konnte nur wenig außerkirchliche Rezeption erlangen; vgl. *Hans Zwiefelhofer*, *Neue Weltwirtschaftsordnung und Katholische Soziallehre. Probleme der Weltwirtschaft aus christlicher und sozialer Sicht*, München 1980. Die theologische Debatte um die Theologie der Befreiung in den 1980er Jahren konnte sich noch nicht mit den Wirkungen der Globalisierung und deren Armutrelevanz beschäftigen, da hier eine zeitliche Inkongruenz vorliegt.

²⁰ Vgl. *Peter Langhorst*, *Entwicklungsförderung in der kirchlichen Sozialverkündigung*, in: *Joachim Wiemeyer u. a.* (Hg.), *Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung*, Paderborn 2006, 13–28, 16.

schreiben eingegangen. Die Problematik wird in folgenden Dokumenten gestreift, die ich nur benennen will: *Mater et Magistra* (1961); *Pacem in terris* (1963); *Gaudium et spes* (1965); *Populorum progressio* (1967); *Octogesima adveniens* (1971); Abschlusserklärung der römischen Bischofssynode *De justitia in mundo* (1971); *Laborem exercens* (1981); Amerikanischer Wirtschaftshirtenbrief *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle* (1986); *Sollicitudo rei socialis* (1987); *Centesimus Annus* (1990).

Alle genannten Dokumente sind älteren Datums und nicht auf die aktuelle Debatte angelsächsischer Herkunft über globale Gerechtigkeit, die erst Ende der 1990er Jahre begann, auf die Debatte über *Global Governance* seit den 1990er Jahren sowie auf die aktuelle Debatte zur Wirkung ökonomischer, politischer und kultureller Globalisierung bezogen. Auch die neue Enzyklika *Deus caritas est* von Benedikt XVI. streift die globale Armutsproblematik nur am Rande und ist in ihrer Gerechtigkeitstheorie eher national ausgerichtet. Konkrete Reformschritte zur Bekämpfung globaler Armut werden in allen vorliegenden Dokumenten nicht angesprochen. Karl Gabriel merkte zu Recht an, dass in der Sozialethik eine „gewisse Fokussierung auf den Problemhorizont der hochentwickeltesten Gesellschaften des Westens“²¹ vorliege und das Problem globaler Gerechtigkeit bislang noch kaum systematisch bearbeitet worden sei.

Hier liegt ein erhebliches Forschungsdesiderat auf der Seite christlicher Theologie, insbesondere der katholischen theologischen Sozialethik und der katholischen Soziallehre vor. Sie müsste nicht nur zu moralphilosophischen, wohlfahrts- und entwicklungsökonomischen sowie wirtschaftsethischen Publikationen Stellung nehmen, sondern diese mit dem der Theologie eigenen wirtschaftsethischen Anspruch weiterführen sowie spezifische sozialetische Normen und Implementierungsregeln zur Armutsbekämpfung entwickeln, die eine theologische Option für die Armen erkennen lassen.

Den genannten lehramtlichen Dokumenten lassen sich allerdings in einem ersten Schritt wichtige theologische Grundoptionen und ethischen Orientierungspunkte entnehmen, die im weiteren Verlauf in eine systematische Theologie der Gerechtigkeit eingehen sollen.

²¹ Karl Gabriel, Vorwort, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 43 (2002) 7–13, 11.

3. CHRISTLICHE SOZIALETHIK ALS THEOLOGIE GLOBALER GERECHTIGKEIT

An dieser Stelle sollen nur einige Eckpunkte eines armutsbezogenen Solidaritätsbegriffs im Rahmen einer Theologie globaler Gerechtigkeit entwickelt werden, um Diskussionsanstöße zu geben. Es kann noch keine ausführliche systematische Betrachtung angestellt werden, weil diese eine viel ausführlichere und differenziertere Betrachtung des Themenkomplexes globaler Solidarität und Gerechtigkeit voraussetzt und somit ein größeres Forschungsprojekt erfordert.²²

Ich schlage den Begriff einer hermeneutischen Theologie der Gerechtigkeit vor, da ich im Rahmen einer normativen Ethik, die universale Lösungsansätze reflektiert, präzise zwischen einer universalen Begründung von Normen und einer hermeneutischen Reflexion christlich-ethischer Grundoptionen unterscheiden möchte. Der Begriff der Solidarität ist hiervon zu unterscheiden, da er eine Brückenfunktion zwischen beiden Bereichen besitzt, auf die im Weiteren (Kapitel 4, These 3) genau eingegangen werden soll.

Christliche Sozialethik kann selbst aus offenbarungstheologischen Einsichten keine direkten normativistischen Schlussfolgerungen deduzieren, sondern muss einen ethischen Paralleldiskurs anstrengen, das heißt eine Argumentation, bei der Theologie, Empirie und normative Ansprüche der Betroffenen in Einklang gebracht werden, aber jede Argumentationsebene ihre je eigene Rationalität beibehält. Die Sozialethik kann den Sinnhintergrund einer christlichen Theorie des Guten und deren ethische Begriffe entwickeln, sie „diskursfähig“²³ formulieren und sie in einen pluralen gesellschaftlichen Gerechtigkeitsdiskurs einbringen, so dass sie dann von den Betroffenen her ihre Gültigkeit durch eine gerechte, konsensorientierte Normfindung erhalten.²⁴ Im Unterschied zu John Rawls wird deshalb eine hermeneutische Gerechtigkeitstheorie vorgeschlagen, in der ein neutraler moralischer Standpunkt der Betroffenen zwar erforderlich ist, dieser jedoch auch auf globaler Ebene keine vollständige Abstraktion

²² Ein solches interdisziplinäres Forschungsprojekt kann zusammen mit anderen Kollegen der Sozialethik und der Entwicklungsökonomik mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft 2007 in Angriff genommen werden.

²³ Vgl. *Arno Anzenbacher*, Sozialethik als Naturrechtsethik, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002) 14–32, 16.

²⁴ Es ist hier in jedem Fall zwischen Geltung und Gültigkeit zu unterscheiden, so dass einer solchen Methode nicht der Vorwurf gemacht werden kann, eine theologisch evidente und auch historisch nicht hintergehbare ethische Objektivität in gewissen Fragen zur Disposition zu stellen, sondern sie vielmehr im pluralen Diskurs zu erhärten; vgl. *Elke Mack*, Gerechtigkeit und gutes Leben.

von den jeweiligen Konzeptionen des guten Lebens erfordert.²⁵ Vielmehr wird davon ausgegangen, dass vernünftige umfassende Theorien des Guten, wie sie die christliche Theologie vorbringt, sinnvolle Hintergrundinformationen zur jeweiligen Normbegründung liefern. Diese besitzen unterstützende Funktion, auch wenn es notwendig ist, sich im politischen Diskurs auf eine dünne Theorie des Guten zu beschränken,²⁶ die durch verallgemeinerbare Gerechtigkeitsnormen gesichert wird, welche wiederum in einem globalen Konsens begründet werden können. Die sinnvollen Hintergrundinformationen bestehen in ethischen Grundoptionen aus Schrift und Tradition, heuristischen Prinzipien, anthropologischen Einsichten, spezifisch-christlicher Erfahrung und der Reflexion transzendentaler Bedingungen.²⁷

Christlich-ethische Forschung sieht ihre Aufgabe hierbei in aller Regel im Vorfeld der gesellschaftlichen Begründung und der praktischen Umsetzung dadurch, dass sie eine Kriteriologie und Theorie für mögliche globale Normen, ihre Begründung und Implementation entwickelt, die vom theologischen Fundus einer vernünftigen Offenbarungsreligion genährt und informiert wird. Hierdurch kann sie ethische Güter und Begriffe im politischen Diskurs stärker plausibilisieren als dies politisch-liberale Ethiken können, weil sie auf eine vernünftige umfassende Theorie des Guten zurückgreifen kann. Sie muss gleichzeitig im theologischen Diskurs aufgrund ihres eigenen Anspruchs eine historisch und vernunftrechtlich sich formierende Objektivität ihrer ethischen Begriffe nicht aufgeben. Ich gehe davon aus, dass einerseits der objektive Sinn gewisser moralischer Standards auch innertheologisch begründbar ist und daher eine universale Geltungsvermutung nahe liegt, dass aber andererseits die Gültigkeit von Normen unter einem unparteiischen Gesichtspunkt aus gerechtfertigt werden muss und insofern geeignete Formalbedingungen wie Konsensfindungsprozesse und Zustimmung durch die Betroffenen zur universalen Begründung von Normen vorausgesetzt werden müssen.²⁸

²⁵ Rawls meint, dass der Urzustand den Vertretern der Bürger jede Kenntnis von deren umfassenden Konzeptionen des Guten verweigern sollte; *John Rawls*, Das Recht der Völker, 38.

²⁶ Vgl. hierzu die Unterscheidung von John Rawls hinsichtlich einer dünnen und einer umfassenden Theorie des Guten, die durch vernünftige Weltanschauungen und Religionen begründet wird; *John Rawls*, Political Liberalism, New York 1993.

²⁷ Ich spreche hier bewusst nicht von metaphysisch-naturrechtlichen Wesensreflexionen einer homogenen Weltanschauung.

²⁸ Vgl. die von mir vorgeschlagene konduktive Methode christlich-ethischer Begründung: *Elke Mack*, Gerechtigkeit und gutes Leben; vgl. *dies.*, Anmerkungen zur Methode einer christlichen Wirtschafts- und Sozialethik, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 2 (2002) 174–200. Vgl. auch die konduktive Methode von Dietmar Mieth, die allerdings stärker hermeneutisch und weniger gerechtigkeitstheoretisch ausgelegt ist:

Eine systematische Normtheorie, die globale Gültigkeit besitzen soll, kann, gerade wenn sie von Seiten einer christlichen Theologie vorgebracht wird, nur mit Hilfe von in der Weltgemeinschaft konsensfähigen Normen der Gerechtigkeit und mit Hilfe implementierungsfähiger institutioneller Reformen der Weltrechts- und Weltwirtschaftsordnung aufgezeigt werden. Die ethische Herausforderung der Aufgabenstellung liegt hier darin, dass die Armutproblematik je nach Region, Geographie, politischem System und kultureller Eigenart unterschiedlich gewertet und behandelt wird, christliche Sozialethik als normative Ethik jedoch den Anspruch erhebt, allgemeingültige und universale Kriterien der Gerechtigkeit zu begründen. Normative Kriterien müssen deshalb hinreichend differenziert sein und eine Breite von institutionellen, auf unterschiedliche religiöse Weltanschauungen zugeschnittene Lösungen in der Praxis erlauben. Denn gerechte Rahmenbedingungen, die gemäß universalisierbarer Gerechtigkeitsskriterien gestaltet werden, sollten die Möglichkeit für ein gutes Leben aller eröffnen. Dies kann sehr viel eher erreicht werden, wenn die Betroffenen in einem globalen Abstimmungsprozess in Kriterien für gerechte Rahmenbedingungen für ein gutes Leben, nicht über das Gute selbst, übereinkommen.²⁹ In Antizipation eines solchen Konsensfindungsprozesses kann christliche Sozialethik den Verantwortungsraum sowie begründete und anwendungsfähige Kriterien für eine globale Solidarität mit den Armen aufzeigen.

Wir können zusammenfassend von einer dreifachen Arbeitsteilung ausgehen:

- Theologische Sozialethik kann einen hermeneutischen Rahmen aus dem Horizont einer umfassenden Theorie des Guten für eine globale Gerechtigkeitstheorie diskursiv zur Verfügung stellen.
- Dies muss an einer empirisch-sozialwissenschaftlichen Analyse des moralischen Problemfeldes Armut und an den sozialwissenschaftlich diskutierten Lösungsmöglichkeiten gespiegelt werden.
- Eine globale Gerechtigkeitstheorie wird sich in Abwägung der sozialwissenschaftlichen Implementierungsbedingungen vor dem Hintergrund umfassender ethischer Grundoptionen auf eine konsensfähige ethisch-normative Begründung von Normen und die Begründung der ökonomischen und demokratietheoretischen Anreizbedingungen erstrecken.

Dietmar Mieth, Sozialethik als hermeneutische Ethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43 (2002) 217–240, 227.

²⁹ Dies erfordert eine deutliche Absetzung zu Küngs Weltethos, in dem über materiale Inhalte religiöser Maximen ein Konsens gesucht wird; vgl. *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München/Zürich 1990.

Ich werde an dieser Stelle thesenartig versuchen, den Rahmen für eine solche konsens- und anwendungsorientierte Theologie globaler Gerechtigkeit vorzustellen, in der theologische Prinzipien nicht deduktiv in die Theorie eingebracht werden, sondern als heuristische Instrumente in Abstimmung mit empirischen Notwendigkeiten den Normierungsprozess durch personale Orientierung informieren, so dass sich Normen in konkreter Realisierung bewähren und wiederum von den Betroffenen her bestätigt werden können.

Wir können nach der Analyse der nicht-theologischen Literatur und ihrer Diskussion davon ausgehen, dass es keinen singulären Schlüssel zu globaler Solidarität mit den Armen gibt. Eine multidimensionale, ausgewogene Zuordnung der Mittel für gezielte Armutsbekämpfung ist erforderlich. Märkte, solidarische Hilfe und Institutionen sind Instrumente der Armutsbekämpfung, die diskutiert werden. Bislang hat sich kein Weg alleine als hinreichend erwiesen, weil keines der drei Instrumente das Problem der Armut bislang vollständig lösen konnte. Deshalb müssen die Synergien von Märkten, solidarischer Hilfe und globalen Institutionen genutzt werden. Die sozialetische Aufgabe besteht darin, eine sinnvolle Verhältnisbestimmung, Vernetzung und Dosierung der genannten Mittel vorzunehmen und dies zu begründen. Dies soll nicht normativistisch geschehen und auch nicht empiristisch, sondern in einer Interdependenz von theologischen Grundoptionen und einer logisch sinnvollen Verknüpfung der drei genannten Mittel mit Hilfe des Begriffs globaler Solidarität.

Ich will deshalb die drei wesentlichen Instrumente zur Armutsbekämpfung: Märkte, solidarische Hilfe und Institutionen hinsichtlich ihrer gerechtigkeitstheoretischen Bedingungen und ihres geeigneten Einsatzes in drei Thesen theologisch bewerten (Thesen 2–4). Zu Beginn und am Ende wird als Klammer um die Gerechtigkeitstheorie eine theologisch-hermeneutische Reflexion stehen: Zunächst soll die grundlegende theologische Motivationskategorie zur Armutsbekämpfung benannt und auf die konkrete Situation hin operationalisiert werden (These 1); am Ende sollen die Thesen zum besten Mitteleinsatz über die Armutsbekämpfung noch in eine systematische Gesamtsicht eingebettet werden (Kap. 5).

These 1: Die vorrangige Option für die Armen ist ein wesentlicher theologischer Motivgrund für globale Solidarität.

Die vorrangige Option für die Armen ist durch die Theologie der Befreiung Ende des 20. Jahrhunderts als Kerndesiderat der christlichen Theologie für den Bereich der Ethik benannt worden. In der befreiungstheo-

logischen Argumentation wurde deutlich, dass Einkommensarmut eine unmissverständliche Verletzung der Würde der Betroffenen bedeutet und die ethische Armutsorientierung ein Proprium christlicher Ethik darstellt, weil sie christologischen Ursprungs ist.³⁰

Jesus Christus solidarisiert sich in seinem ganzen Leben unmissverständlich mit den Armen und Leidenden. Jesus hat durch seine Geschichte die Identifikation mit den Leidenden selbst bewiesen und kann als Sinnbild für die Armen und Notleidenden gelten.³¹ Durch die Selbstidentifikation des Sohnes Gottes mit den Marginalisierten sind diese als hervorragender Ort der Gottesbegegnung gekennzeichnet. Nachfolge Jesus bedeutet nicht nur seine Worte, seine Botschaft und seine Lebensart nachzuahmen, sondern das Skandalon ungerechtfertigter Verfolgung, ungerechtfertigten Leidens und einer fundamentalen Armut ohne Auswege als kritisierbar zu erkennen und die Verantwortung hierfür zu übernehmen. Leid muss in der Ethik immer auch als Verpflichtung zur Gegenwehr gegen Unrecht, Leiden und Not verstanden werden, nicht als Kapitulation vor dem Unrecht. Selbst wenn die Betroffenen sich vor Gott spirituell mit ihrem Schicksal abfinden können, ist dies keine Entlastung für diejenigen, die die reale Macht und Reichweite hätten, ihrer Verantwortung zur Beseitigung von Armut und Not nachzugehen. Im Neuen Testament sehen wir: Jesus lässt sich vorrangig vom Leid der Menschen ansprechen und wendet es zum Guten, indem er sie heilt, speist, tröstet und letztlich erlöst. Er tut alles in seinen Kräften stehende, um Not zu lindern. Er solidarisiert sich als Armer mit den Armen. Christliche Ethik muss demnach leidorientiert sein³² und wird gleichzeitig Aussagen über das machen, was menschliches Leid vermeidet, nämlich Aussagen über ein für alle notwendiges Gerechtes. Christliche Ethik würde demnach die Bedingungen formulieren müssen, die erforderlich sind, um ein Leben frei von Armut zu führen.

Nach der deutlichen Kritik der Glaubenskongregation³³ wurde die vorrangige Option für die Armen von Papst Johannes Paul II. als „vorrang-

³⁰ Vgl. *Martin Lampert*, Vorrangige Option für die Armen, Erfurt 2005 (unveröffentlichtes Manuskript).

³¹ Vgl. Neues Testament Mt. 25,40: „Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben [...]“

³² Ich will hier nur exemplarisch die Ansätze der Kollegen *Thomas Hoppe* und *Johannes Müller* benennen, die ihren theologischen Ausgangspunkt vom Leid der Menschen gewinnen.

³³ Die Kritik richtete sich nach Angaben der Glaubenskongregation nicht gegen den Ausgangspunkt der Armutsorientierung, sondern gegen das Lösungskonzept und ihre Methodik (marxistische Dialektik), vgl. die Instruktionen der *Kongregation für die Glaubenslehre*, *Libertatis nuntius* (1984) und *Libertatis conscientia* (1986).

gige Liebe zu den Armen“³⁴ in ihrem ethischen Anspruch und Sinngehalt in mehrere Dokumenten aufgenommen. Sie wurde jedoch von jeglicher marxistischer Gesellschaftsanalyse befreit und als theologische Grundoption mit reformorientierten, strukturellen und inkludierenden Veränderungen für die Armen versehen.³⁵ Sozialethisch wird die Verpflichtung aus einer vorrangigen Option für die Armen mit der Tradition der Sozialpflichtigkeit des Eigentums in Verbindung gebracht, so dass sie konkrete gerechtigkeits-theoretische Implikationen bezüglich einer entwicklungsgerechten Verteilung von Gütern nach sich zieht.³⁶

Was besagt diese Option konkret für die Ungleichverteilung von Eigentum und Einkommen weltweit?³⁷ Gerechte globale Armutsbekämpfung gemäß einer vorrangigen Option für die Armen würde erfordern, dass Ungleichheiten im verfügbaren Einkommen sowie in der sozialen und politischen Position nur so weit ethisch zu rechtfertigen sind, als diese den am meisten benachteiligten Menschen und Völkern bzw. den absolut Armen konkrete Chancen und Möglichkeiten der Partizipation an Globalisierung, der Teilhabe an öffentlichen Gütern und der Versorgung mit Grundgütern des Lebens eröffnen. Autonomie hat ihre natürlichen Grenzen da, wo die Selbsthilfe der Übermacht von Strukturen und anderen handelnden Akteuren nicht genug entgegen zu setzen hat, um der Armutsfalle zu entkommen. Ohne einem Nullsummenparadigma verfallen zu wollen, wird hier eindeutig fremdes Kapital zur anfänglichen Überwindung von Investitions- und Konsumlücken und damit zur Schaffung globaler Beteiligung der Armen benötigt. Ob dies in Form von kollektiver Hilfe, einer staatlichen Entwicklungszusammenarbeit, von Klein-Kredit-hilfen, privatwirtschaftlichen Direktinvestitionen oder durch Stiftungen erfolgen kann, muss jeweils problemorientiert entschieden werden.

In diesen Fällen kann eine Option für die Armen entwicklungsökonomisch sowie konsenstheoretisch im Sinne der Betroffenen als *theologische Begründung globaler Solidarität mit der konkreten Auflage von Be-*

³⁴ Johannes Paul II. bestimmt die Formel als „vorrangige Liebe für die Armen. Dies ist eine Option oder ein besonderer Vorrang in der Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird.“ (*Johannes Paul II.*, *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 42 [1984]) Vgl. auch *Johannes Paul II.*: *Redemptoris Mater*, Nr. 37 (1987) und *Redemptoris Missio*, Nr. 14 (1990) und *Centesimus Annus*, Nr. 11 (1990).

³⁵ Allerdings sollte die soteriologische Dimension der Befreiung nicht auf eine sozialethische Dimension eingeengt werden (vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, *Libertatis conscientia*, Nr. 71 [1986]).

³⁶ Vgl. *Martin Lampert*, *Vorrangige Option für die Armen*.

³⁷ Dass die weltweite Ungleichverteilung auch entwicklungsökonomisch problematisch ist, wurde bereits zu Beginn mit ökonomischen Recherchen belegt.

teilungsgerechtigkeit verstanden werden.³⁸ Diese wird folglich nicht theologisch deduziert, sondern aus der moralpragmatischen Notwendigkeit heraus operationalisiert.

Übertragen auf die aktuelle Debatte würde die theologische Option für die Armen durch globale Beteiligungsgerechtigkeit eingelöst. Diese erfordert zur Operationalisierung konkrete Gerechtigkeitsbedingungen, die immer eine Beteiligung an Eigentumsrechten und Produktivvermögen in Gesellschaften erfordern. Ich schlage diesbezüglich deshalb eine Reformulierung eines globalen Differenzprinzips vor und verbinde dies mit der Bedingung konkreter institutioneller Umsetzungsmöglichkeiten, die gerade über nationale Grenzen und regionale Zusammenschlüsse hinaus gewährleistet sein sollten. Ich setze mich durch ein abgemildertes Differenzprinzip auf globaler Ebene mit kosmopolitischen Ansätzen in Einklang:

Soziale, politische und ökonomische Ungleichheiten müssen den Armen und Ärmsten zum Vorteil gereichen und vor ihnen gerechtfertigt werden, so dass sich ihre Chancen hierdurch tatsächlich verbessern und sie neben dem Zugang zu fundamentalen Grundgütern auch reale Chancen und Wirkmächtigkeiten zur Partizipation an globalen Wohlstandsprozessen erhalten. Ist dies nicht der Fall, besteht proportional zur Exklusion Armer eine Sozialpflichtigkeit globalen Eigentums.

Die Frage ist nun, wie ein solches globales Differenzprinzip zur Anwendung kommen sollte und ob es über Märkte, durch solidarische Hilfe oder institutionell zum Tragen kommen kann.

These 2: Märkte können gemäß dem Subsidiaritätsprinzip einen heuristischen Vorrang erhalten.

In der globalen Armutsforschung ist ein empirischer Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Armut und einer ausbleibenden globalen Marktöffnung nachgewiesen (vgl. Nordkorea, Buthan). Neben Bürgerkriegen, rechtlicher Anarchie und politischer Korruption besteht das ökonomische Hauptproblem der am wenigsten entwickelten Regionen der Welt in ihrer wirtschaftlichen Inaktivität oder in ihren Ökonomien, die

³⁸ Zum Begriff der Beteiligungsgerechtigkeit auf nationaler Ebene vgl.: *Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen* (Hg.), *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Nr. 20, Bonn 1998. Der Begriff wurde allerdings deutlich früher durch den Amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief 1986 aufgebracht: Die Solidarität erfordere *Änderungen der sozialen und wirtschaftlichen Strukturen*, die *Teilhabe* am wirtschaftlichen und sozialen Leben ermöglichen (vgl. *Katholische Bischofskonferenz der USA*, *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle*, Nr. 187 [1986]).

sich zumeist auf Subsistenzwirtschaft beschränken. Dies lässt den Umkehrschluss zu, der auch empirisch in den letzten Jahren nachvollzogen werden kann, dass die größten Entwicklungsfortschritte im Hinblick auf eine Verbesserung der Einkommensarmut in der Beteiligung von Armen an freien Märkten bestehen, etwa in Form der Aufnahme eines erfolgreichen überregionalen Handels mit Fertigprodukten oder mit verarbeiteten Produkten. Es stellt sich nun die Frage, ob sich diese entwicklungsökonomischen Kausalitäten mit den Grundsätzen christlicher Sozialethik vereinbaren lassen.

Wenn Märkte eine Form der Selbstversorgung gewährleisten und mit der Chance auf Wohlstandsmehrung verbunden sind, sind sie ein Ausdruck freier Interaktion und bieten die Chance, den eigenen Lebensunterhalt zu erwirtschaften. Als Erwerbsmittel und Mittel der Wohlstandsmehrung gewährleisten sie für die Betroffenen Selbsttätigkeit und Autonomie. Insofern sie das tun, fallen sie ethisch gesehen unter das Prinzip der Subsidiarität.³⁹ Denn ein maßgeblicher Teil des Subsidiaritätsprinzips besagt ja den Vorrang der kleineren Einheit vor der größeren: Wo immer sie etwas mit eigenen Kräften leisten kann, darf es ihr nicht entzogen werden.⁴⁰ Dies gilt für einzelne Personen, Gruppen der Zivilgesellschaft, Regionen und Staaten. Das einzelne Individuum bleibt letzter Bezugspunkt des Prinzips. Komplementär hierzu ist in einem weiteren Teil des Subsidiaritätsprinzips das hilfswise Eingreifen des größeren Sozialgebildes erst dann und insoweit sinnvoll, als die jeweils kleinere Einheit sich selbst nicht versorgen kann. Dies beugt dem, in der Gerechtigkeitsdebatte vorgebrachten Vorwurf einer moralisierenden Ethik und einer überbordenden Verantwortung vor, denn es kann nur mit einer gestuften, je nach Reichweite und Möglichkeit versehenen Verantwortung vereinbart werden. Das Prinzip weist die soziale Zuständigkeit auf und gibt ein klares Abgrenzungs- und Nichteinmischungskriterium vor. Es ist damit ein zutiefst demokratisches und föderales Prinzip, das selbst ausdifferenzierten Kultursachbereichen ihre Autonomie einräumt.

Auf die Thematik globaler Solidarität bezogen, kann, unter der Voraussetzung, dass die Kausalität von Armutsreduktion und Marktaktivität korrekt ist, einzelwirtschaftlicher Effizienz im Sinne der Marktwirtschaft ein heuristischer Vorrang (kein absoluter) eingeräumt werden. Eingriffe

³⁹ Vgl. *Karl Gabriel*, Das Subsidiaritätsprinzip in *Quadragesimo anno*. Zur ideenpolitischen Genese eines Grundbegriffs der katholischen Soziallehre, in: *Anton Rauscher* (Hg.), Subsidiarität – Strukturprinzip in Staat und Gesellschaft, Köln 2000, 13–34: „Für den neuen zwischen Globalisierung und Lokalisierung aufgespannten Mix der Integrationsebenen erscheint der Rückgriff auf das Ideengut der Subsidiarität unverzichtbar.“

⁴⁰ Vgl. *Quadragesimo anno*, Nr. 79.

in Märkte dürften demnach erst dann erfolgen, wenn autonome Selbsthilfemöglichkeiten erschöpft wären, Marktversagen oder Marktmacht aufträte. Benedikt XVI. vertritt diesbezüglich eine generelle Position, die sich hieran anschließt, wenn er sagt: „Eine Moral, die [...] die Sachkenntnis der Wirtschaftsgesetze überspringen zu können meint, ist nicht Moral, sondern Moralismus, also das Gegenteil von Moral.“⁴¹

Bezogen auf globale Armut würde das bedeuten, dass christliche Sozialethik Selbstorganisation einzelner Staaten befürwortet, jedoch nicht nur auf Staaten bezogen, sondern auf die einzelnen Menschen und Menschengruppen innerhalb von Staaten als ethische Referenzgrößen. Das Recht auf Autonomie und Selbständigkeit bezieht sich sowohl auf kulturelles, soziales, politisches als auch auf wirtschaftliches Handeln und kann deshalb Märkte als Hauptinstrument wirtschaftlicher Interaktionen nicht ausschließen. Insofern kann vor diesem Hintergrund das Instrument des Marktes, der ja immer als Interaktionen von einzelnen Wirtschaftssubjekten und Haushalten, nicht nur von größeren Unternehmen verstanden werden muss, von der christlichen Sozialethik nicht abgelehnt werden.

Allerdings sind Märkte als Form freier Interaktion nur dann ein Ausdruck gelungener Selbsttätigkeit, wenn sie in faire Rahmenbedingungen eingebettet sind, so dass ein vollständiger Wettbewerb und ein ausreichendes Arbeitsangebot entstehen können. Dann spiegeln Märkte Leistungs- und Tauschgerechtigkeit wieder, so dass eigene Leistungsbereitschaft zur Befreiung aus Armut und zu erheblichen Wohlfahrtseffekten für den Einzelnen führt. Märkte sind unter diesen Umständen starke Triebkräfte für Entwicklung. Dies belegen die Berechnungen transnationaler Investitionen: In den Zeiten der dritten Globalisierung (seit rund 25 Jahren) wurden sechsmal so hohe Direktinvestitionen in Entwicklungsländer geleistet als durch staatliche Entwicklungshilfe, weil global gesehen ein erheblicher Anreiz zur Produktion arbeitsintensiver Güter in Entwicklungsländern besteht, die hier große Kostenvorteile im Vergleich zu Industrieländern bieten. Die Wachstumsraten der Schwellenländer können sich – im Gegensatz zu alten Industrieländern – dann sogar zeitweise im zweistelligen Bereich aufhalten.

Wir sehen diese quantitative Überlegenheit der Märkte auch an der Wirtschaftshistorie belegt. Europa war vor dem Zeitalter der Industrialisierung noch in allen Teilen in absoluter Armut verhaftet. Durch die erheblichen Effekte der Technologisierung, Spezialisierung und arbeitsteiligen

⁴¹ *Josef Ratzinger*, Marktwirtschaft und Ethik, in: *Lothar Roos* (Hg.), *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, 2. Aufl., Köln 1986, 50–58, 58.

Produktion im Rahmen der Industrialisierung wurden Wohlstandseffekte freigesetzt, die durch keine andere Kraft als freie Märkte mit ihren effizienten Allokationsprozessen von Gütern übertroffen werden konnten. Freilich konnte die Kraft der Märkte erst sozial fruchtbar gemacht werden, als diese mit Sozialgesetzgebung, sozialen Versicherungssystemen und wirksamen Steuergesetzen, die wiederum staatliche Transfers freisetzen, versehen wurden.

Regionale Märkte von armen Entwicklungsländern stehen vor einer vergleichbaren Situation wie Europa in der Wende zum 19. Jahrhundert kurz vor Beginn der Industrialisierung. Sie sind im Grunde sogar in einer besseren Startposition, weil ausreichendes technologisches Know How und Kapital vorhanden ist, um sie zum Prosperieren zu bringen. Schwellenländer wie Taiwan, Südkorea und China haben gezeigt, wie ein erfolgreicher Übergang vom Entwicklungs- zum Schwellenland erfolgen kann.⁴² Durch weltweite Arbeitsteilung, die Ausnutzung von Spezialisierungsvorteilen, Diffusion neuer Technologien, Direktinvestitionen in Entwicklungsländern und deren Exportchancen bei verarbeiteten Materialien sowie intensiveren Wettbewerb entstehen erhebliche Wohlfahrts-effekte, die durch Entwicklungshilfe nie in derselben Weise finanziert werden könnten. Ethischen Einwänden, die damit die Gefahr einer Aufgabe der jeweils eigenen Kultur und Lebensweise von Armen befürchten, möchte ich nur entgegenhalten, dass ich davon ausgehe, dass Hunger zunächst gestillt werden sollte, um Leben zu retten, und dass dies mit einer Hierarchie der Grundgüter im Sinne der einzelnen Betroffenen begründbar ist. Außerdem können wirtschaftliche Interaktionen auch kulturspezifisch, individuell und unter Wahrung regionaler Besonderheiten ohne eine Kolonialisierung der Lebenswelten erfolgen und sollen es auch. Die Entscheidung darüber haben in aller Regel die Regierungen in Entwicklungsländern durch nationale Gesetzgebung und die Kunden auf regionalen Märkten selbst in der Hand.

Die These, dass nicht *gegen* den Prozess der Globalisierung, sondern nur *mit* ihm Armutsreduktion erreicht werden kann, ist vielfältig wissenschaftlich belegt. Dies macht es bei der Normbegründung erforderlich, dass die ökonomische Implementierungsfähigkeit von Gerechtigkeitsnormen simultan mitberücksichtigt wird. Um dies zu konkretisieren,

⁴² Allerdings ist unter ethischer Rücksicht zu beobachten, dass der Ginikoeffizient in frühen marktwirtschaftlichen Stadien erheblich anwächst, weil zu diesem Zeitpunkt nur eine kleinere Bevölkerungsgruppe von den Wohlstandseffekten profitiert. Die Volksrepublik China weist im Jahr 2005 die höchste Einkommensungleichheit einer Gesellschaft weltweit auf und liegt damit erstmals höher als Brasilien.

sollten Pflichtkategorien und Rechtsansprüche anreizkompatibel institutionalisiert werden. Aufgabe einer globalen Gerechtigkeitstheorie kann es deshalb auch sein, globale Normzusammenhänge so zu formulieren, dass sie mit Hilfe von ökonomischen Investitionen verfolgt werden können.⁴³ Die wirtschaftspolitische Strategie, *pro-poor growth* zu fördern, die die Weltbank in ihre strategische Ausrichtung vor kurzem aufgenommen hat, erscheint hier ein sinnvoller Ansatz der Entwicklungsökonomie zu sein. Es kann gemäß dem Subsidiaritätsprinzip⁴⁴ eine globale föderale Gerechtigkeitstheorie begründet werden, die in ihren sozialen Ansprüchen der Verteilungsgerechtigkeit eine Begrenzung oder ein Limit setzt, und im Gegenzug Tausch- und Leistungsgerechtigkeit zur Bedingung macht. Das Limit wird deshalb eingeführt, weil die zugrunde liegende Gleichheitsidee christlicher Ethik gerade aufgrund des Subsidiaritätsprinzips nicht egalitaristisch, sondern im Höchstfall egalitär ist und ein Freiheitsverständnis vorliegt, das kulturelle, soziale und auch wirtschaftliche Unterschiede erlaubt. Das bedeutet für die christliche Sozialethik, dass kein weltweiter Ausgleich der Wohlstandverhältnisse per se angezielt werden muss. Diese Form der Egalisierung wäre unerreichbar und würde wiederum wirtschaftliche Investitionsanreize in Entwicklungsregionen verhindern. Allerdings sind für die christliche Sozialethik Ungleichheiten zu rechtfertigen und Mindeststandards einzuhalten. Gemäß einem globalen Differenzprinzip oder vergleichbarer Gerechtigkeitsmaße wäre im Sinne der Betroffenen zu prüfen, ob begrenzte Unterschiede des Wohlstandsniveaus im Rahmen einer globalen Wettbewerbsstruktur als zulässig erachtet werden können. Anders als Rawls könnte ich dies allerdings nur nach der Maßgabe eines globalen Differenzprinzips rechtfertigen.

Generell sollte deshalb Märkten als Instrument der Armutsreduktion auch im Zeitalter der Globalisierung ein heuristischer, kein absoluter, Vorrang eingeräumt werden. Sie sind nicht das exklusive Mittel der Armutsreduktion, weil trotz globalen Wettbewerbs Marktversagen und Marktmacht nicht ausgeschlossen werden können und weil Exklusionen vieler ärmster Entwicklungsländer und wirtschaftlich uninteressanter Regionen auftreten. Märkte können weiterhin nur durch Honorierung von Leistung Gerechtigkeitsdimensionen aufweisen; Gerechtigkeit ist jedoch komplexer als Leistungsgerechtigkeit.

⁴³ Vgl. hierzu generell den Ansatz der Wirtschaftsethik von Karl Homann.

⁴⁴ Vgl. *Pontifical Council for Justice and Peace* (Hg.), *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Nr. 186, Città del Vaticano 2004, 105: „Subsidiarity [...] entails a corresponding series of negative implications that require the State to refrain from anything that would de facto restrict the existential space of the smaller essential cells of society. Their initiative, freedom and responsibility must not be supplanted.“

These 3: Solidarische Hilfe erfordert eine sozialwissenschaftliche Ausrichtung zu Gunsten der Armen.

International wird debattiert, ob ‚Handel statt Hilfe‘, ‚Hilfe statt Handel‘ oder ‚Handel und Hilfe‘ geeignete Maximen globaler Gerechtigkeit sind. Wissenschaftlich betrachtet dürfte wohl nur die dritte Aussage Bestand haben. Sowohl in einer kantischen Ethik der Menschenrechte (auch in der völkerrechtlichen Debatte über humanitäre Interventionen) als auch in der Gerechtigkeitstheorie werden eine Pflicht zur Nothilfe sowie ein globales Prinzip der Hilfeleistung diskutiert, die beide von den Völkern und der Weltgemeinschaft gefordert werden.

Auch in der Tradition der christlichen Sozialethik, die seit dem 19. Jahrhundert auf nationaler Ebene nie libertär-freiheitlich dem reinen Marktmodell angehangen, noch egalitaristisch ihre Pflicht in der Herstellung materialer Gleichheit und gleicher Endzustandsgerechtigkeit gesehen hat, fand die Solidarpflicht der Hilfeleistung zur Sicherung von Freiheits- und Sozialrechten immer ihren Platz.⁴⁵ Caritas wurde hier seit Ende des 19. Jahrhunderts nur als Vorstufe institutionalisierter Sozialstrukturen und einklagbarer Sozialsysteme verstanden, wobei Caritas nicht als überflüssig, aber als unzureichend gilt.⁴⁶ Auch wenn in der Sozialethik die ursprünglich damit verbundene politische und wirtschaftliche Idee eines dritten Weges neben Kommunismus und Liberalismus nicht mehr vertreten wird, ist seither der Begriff der Solidarität ein grundlegender ethischer Topos der Disziplin. Er entwickelte sich in der christlichen Sozialethik vom Solidarismusbegriff her, der noch als ontologischer Begriff verstanden wurde, über ein vernunftbegründetes ‚Sozialprinzip‘, das nach wie vor die weiteste Rezeption genießt, bis hin zu einer ethischen Begründungsfigur, in der ‚Solidarität aller als regulative Leitidee‘ verstanden werden kann.

Seit Ende des 20. Jahrhunderts wird der Begriff der Solidarität auch in der philosophischen Literatur wieder aufgegriffen und diskutiert.⁴⁷ Die Solidarität wird genau in dem Zwischenraum von geschuldeten Rechtspflichten und verdienstlichen Tugendpflichten angesiedelt. Für Otfried Höffe reicht beispielsweise die Sozialmoral über die Gerechtigkeit hi-

⁴⁵ Der Begriff der Solidarität wurde bekanntlich durch Heinrich Pesch mit Bezug auf die französische Solidarismusbewegung Ende des neunzehnten Jahrhunderts maßgeblich entwickelt. Vgl. *Heinrich Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie, Grundlegung, Bd. 1, 4. Aufl., Freiburg 1924, 408–455.

⁴⁶ Vgl. *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften Bd. I–III, hg. v. *Johannes Mumbauer*, Kempten/München 1911.

⁴⁷ Vgl. *Kurt Bayertz*, Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt 1998.

naus in den Raum der Solidarität und Menschenliebe.⁴⁸ Jürgen Habermas bezeichnet neben lebensweltlich geprägten Theorien des Guten und formalen Theorien des Gerechten die „Solidarität als eine dritte Quelle der gesellschaftlichen Integration“⁴⁹. Er spricht explizit von der „sozialintegrativen Gewalt der Solidarität“⁵⁰ und befürwortet, dass sich der Solidaritätsbegriff über eine breite Öffentlichkeit und rechtsstaatlich institutionalisierte Verfahren der demokratischen Meinungs- und Willensbildung entfaltet. Zur nüchternen Ethik der Gerechtigkeit tritt heute auch in der Philosophie eine Ethik der gegenseitigen Anteilnahme.⁵¹

Dies steht in Einklang mit einer sozialrealistischen Tradition christlicher Sozialethik, die durch eine christliche Hermeneutik informiert ist. Als Brückenprinzip beansprucht das Solidaritätsprinzip nach Arno Anzenbacher mehr zu sein als ein sozialphilosophisches Gerechtigkeitsprinzip, weil es sich als sozialetisches Prinzip auf „das Soziale im eigentlichen Sinne [...], auf die zu sozialen Strukturen, Ordnungen, Verhältnissen verfestigte soziale Interaktion“⁵² bezieht, also nicht nur gerechte Regelungen, sondern die von den Regeln betroffenen Subjekte in den Blick nimmt. Solidarität als handlungsrelevanter Grundsatz beinhaltet den ethischen Anspruch der interpersonalen Verantwortung, der sich besonders an diejenigen stellt, die die Möglichkeit besitzen, anderen, die arm, schwach und bedürftig sind, zu einem guten Leben zu verhelfen. Die christliche Sozialethik macht deshalb vernünftigerweise auch heute den Solidaritätsbegriff zu einem zentralen Moment ihrer Argumentation. Sie wird auch der Feststellung Karl Homanns zustimmen müssen, dass die Solidarität aller auch in modernen Gesellschaften ein, wenn nicht *das* wesentliche Ziel aller Interaktionen bleiben muss.⁵³

Dies wird relevant, weil bislang weder globale Märkte noch Entwicklungshilfeleistungen zu einer Beseitigung absoluter Armut geführt haben. Folglich sind zusätzliche Maßnahmen globaler Solidarität erforder-

⁴⁸ Vgl. *Otfried Höffe*, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, 414.

⁴⁹ *Jürgen Habermas*, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur Politischen Theorie*, Frankfurt 1997, 278.

⁵⁰ Ebd. 289.

⁵¹ Vgl. *Axel Honneth*, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt 2000, 170.

⁵² *Arno Anzenbacher*, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn/München 1998, 198; vgl. hierzu auch *Alois Baumgartner/Wilhelm Korff*, *Solidarität – die Antwort auf das Elend der Welt*, Freiburg 1991.

⁵³ Vgl. *Karl Homann*, *Normativität angesichts systemischer Sozial- und Denkstrukturen*, in: *Wulf Gaertner* (Hg.), *Wirtschaftsethische Perspektiven IV. Methodische Grundsatzenfragen, Unternehmensethik, Kooperations- und Verteilungsprobleme*, Berlin 1998, 17–51, 30.

lich, will man sich nicht in mittelfristiger Zukunft mit globaler Armut abfinden. Globale Solidarität, die über Gerechtigkeit hinausgeht, muss jedoch die sozialwissenschaftlichen Implementierungsbedingungen gerechter Normierung berücksichtigen, wenn sie keine kontraproduktiven Wirkungen zeigen soll. Es ist deshalb erforderlich, zwei Ebenen der Solidarität zu unterscheiden, die geschuldete Solidarität (rechtsethische Ebene) und die freiwillige Hilfe der Caritas (tugendethische Ebene):

a) Die Ebene rechtsethisch verpflichtender Solidarität

Hilfe zum Überleben wird zu Recht in den meisten philosophischen und sozialwissenschaftlichen Theorien vor dem Hintergrund einer kantischen Tradition nicht als Akt freiwilliger Verantwortung verstanden, sondern als Sicherung negativer Freiheitsrechte, die dem Menschen als Menschen geschuldet ist.⁵⁴ Kant hat das Problem zu erfassen versucht, indem er Völkerrecht und Weltbürgerrecht unterschied und von einer notwendigen Ergänzung des Rechts des Menschen durch ein öffentliches Recht sprach, das durch Weltbürgerrecht gesichert werden könnte.⁵⁵

Analog hierzu ist das Solidaritätsprinzip in der katholischen Theologie auch kein rein karitativer Akt, sondern ein universales *Rechtsprinzip*,⁵⁶ welches die soziale Kooperation zur Pflicht macht. Es hat das spezifische Ziel, „den menschenrechtlichen Status der Person für alle zu gewährleisten“⁵⁷. Folglich ist auch in der christlichen Sozialethik globale Nothilfe zur Armutsbekämpfung theologisch geboten und rechtsethisch verpflichtend. Allerdings kann sich die Solidaritätspflicht nur auf das Maß erstrecken, das entwicklungsethisch notwendig ist, um den Rechtsstatus der Menschen durch eine fundamentale Versorgung mit Grundgütern und Rechten im Sinne der Menschenrechte zu gewährleisten. Daraus lässt sich ein erster rechtsethischer Imperativ ableiten, nämlich der der *Verteilungsgerechtigkeit* hinsichtlich der Grundversorgung von Armen. Diese Verteilungsgerechtigkeit besteht nicht in einer Angleichung von Lebensverhältnissen, sondern ist vielmehr eine auf Bedarfsnotwendigkeiten zie-

⁵⁴ Allerdings würde ich die Solidarität mit Koller und im Gegensatz zu Kersting nie als Gegensatz zu Verteilungsgerechtigkeit erachten, sondern als deren Erfüllung dem Grunde nach; vgl. Wolfgang Kersting, *Theorien sozialer Gerechtigkeit*, Stuttgart/Weimar 2000, 395–392. Vgl. Peter Koller, *Soziale und globale Gerechtigkeit*, in: Otto Neumaier/Clemens Sedmak/Michael Zichy, *Gerechtigkeit. Auf der Suche nach dem Gleichgewicht*, Frankfurt 2005, 89–120, 101.

⁵⁵ Vgl. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt 1991; ders., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Stuttgart 1993.

⁵⁶ Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, 2. Aufl., München 1985, 55.

⁵⁷ Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Eine Einführung*, Paderborn 1998, 197.

lende Größe der Grundversorgung mit Grundgütern.⁵⁸ Deshalb kann diese Ebene theoretisch institutionell und rechtlich – auch auf globaler Ebene – abgesichert werden, was bislang noch aussteht.

Dennoch ist offensichtlich, dass mit einer Grundsicherung der Investitionsbedarf zur Beseitigung von Armut noch lange nicht ausreichend abgedeckt ist. Denn es wurde bereits darauf hingewiesen, dass bis heute globale Markt deregulierung und gewinnorientierte Investitionsanreize in vielen der am wenigsten entwickelten Staaten nicht ausreichend waren, um die Armutslücke zu schließen, also das Kapital am Markt aufzubringen, um die Armen aus der Armut herauszuführen.⁵⁹ Es bedarf folglich im Rahmen der Nothilfe nicht nur punktueller Krisenstabilisation, sondern einer entwicklungspolitischen Anschubfinanzierung zur geeigneten Anfangsausstattung von Armen in Entwicklungsländern, so dass sie die unterste Schwelle zur Selbstentwicklung und zur Teilhabe an globalen Interaktionsprozessen erklimmen können. Diese Solidaritätsform ist als Grundbedingungen für ein selbstständiges Leben der Armen sowohl entwicklungsökonomisch wie auch sozialetisch notwendig. Deshalb lässt sich über die Grundsicherung hinaus *ein zweiter rechtsethischer Imperativ* ableiten, nämlich der *der Beteiligungsgerechtigkeit*. Diese wird sich primär auf eine entwicklungspolitische Anschubfinanzierung zur geeigneten Anfangsausstattung von Armen in Entwicklungsländern erstrecken müssen, um diese an regionalen, nationalen und globalen wirtschaftlichen Interaktionen zu beteiligen. Ethisch lässt sich dieser zweite Rechtsimperativ von einem erweiterten qualitativen Grundgüterbegriff ableiten. Dieser kann nicht nur ökonomisch gedacht werden, sondern muss im Sinne der Gewährleistung von Menschenrechten als Freiheitsrechten sowie darüber hinaus im Sinne von Grundbedürfnissen des Menschseins (Höffe), grundlegenden Fähigkeiten (Sen) und sozialen wie psychischen Bedingungen von Selbstrespekt (Rawls) interpretiert werden.

Eine globale Solidaritätspflicht darf sich deshalb nicht nur auf die ökonomische Grundversorgung, sondern muss sich dynamisch auch auf die Ausstattung mit grundlegenden Fähigkeiten und Wirkmächtigkeiten in regionalen Märkten erstrecken (kulturelle, soziale und ökonomische Interaktionen). Durch derartige Prozesse wird Selbstorganisation, die über die reine Subsistenz hinausführt, im Sinne einer *globalen Beteiligungsgerechtigkeit* ermöglicht. Geeignete Maßnahmen hierfür sollten nicht nur

⁵⁸ Bei einer Grundgüterversorgung sind materielle Güter des Überlebens wie ausreichende Nahrungszufuhr, sauberes Wasser, Hygiene, ökologische Bedingungen, Freisein von Hunger und Schmerz und geeignete Unterkunft gemeint.

⁵⁹ Vgl. Jeffrey D. Sachs, *Das Ende der Armut*, 75 ff.

in Finanztransfers, sondern primär in Infrastrukturhilfen (Bildung, Gesundheit), wirtschafts-, sozial- und rechtspolitischer Beratung (demokratische Rechtsstaatsinstitutionen), humanitären Friedensmissionen⁶⁰ und in Kredithilfen mit gezielter Frauen- und Familienhilfe bestehen.⁶¹ Letztlich müssen viele Teilmärkte durch solidarische Entwicklungshilfe in Gang gesetzt werden, die privatwirtschaftlich gesehen einen zu großen Investitionsaufwand bedeuten würden oder einfach zu uninteressant für globales Kapital sind. Einfache Optimierung von landwirtschaftlicher Produktion beispielsweise kann die Armen einer Region retten, bringt jedoch demjenigen, der das notwendige Kapital hierzu zur Verfügung stellt, noch lange keine sinnvolle Rendite.

Es wird diesbezüglich die philosophische Debatte geführt (Rawls und Pogge), ob ein liberales Prinzip der Hilfeleistung oder ein multifaktorielles egalitäres Prinzip zur globalen Sicherung von Grundgütern angewandt werden sollte. Ich würde an dieser Stelle für eine dritte Variante plädieren, denn eine solidarisch ausgerichtete christliche Ethik macht die Gerechtigkeit einer institutionellen Ordnung von den Auswirkungen und Folgen aller Arten von Normen für alle betroffenen Personen abhängig. Der Einsatz eines subsidiären Solidaritätsprinzips muss nach sozialem Verständnis Verteilungsgerechtigkeit bezüglich der Sicherung von Grundgütern und Beteiligungsgerechtigkeit zur selbsttätigen Interaktion einschließen, aber keine egalitäre Endzustandsgerechtigkeit. Diese rechtsethische Bedingung der Möglichkeit von Leben kann gegenüber allen Personen und Institutionen der Weltgemeinschaft im Sinne der Einhaltung von Menschenrechten gefordert werden, da Verteilungs- und Beteiligungsgerechtigkeit hinsichtlich fundamentaler Grundgüter und hinsichtlich einer Partizipationsfähigkeit an nationalen und globalen Interaktionsprozessen eine Bedingung gelungenen Menschseins darstellen.

b) Die Ebene freiwilliger Hilfe

Unterschieden werden sollte diese Ebene aus zwei Gründen: Erstens kann überbordende Verantwortung und grenzenlose Solidarität von keinem Menschen verlangt werden, sondern nur aus einem Akt freiwilliger Solidarität und sozialer Liebe heraus geschehen. Wir benötigen folglich neben

⁶⁰ In der völkerrechtlichen Debatte ist noch offen, wie die Weltgemeinschaft gegen nationale Regierungen vorgeht, die sich einer Versorgung ihrer eigenen Bevölkerung verweigern oder selbst eine Destruktion demokratischer Selbstkontrolle betreiben.

⁶¹ Vgl. hierzu *Elke Mack*, Familien in der Krise. Lösungsvorschläge Christlicher Sozialethik, München 2005, hier insbesondere: Globale Familienförderung als Schlüssel für eine nachhaltige Entwicklung der Weltgesellschaft, 79–100.

der Rechtsethik eine Ethik, die Kant mit Tugendpflichten umschreibt, und die traditionell in der Theologie mit *Caritas* bezeichnet wird. Zweitens ist es entwicklungsökonomisch nachweislich, dass ein Übermaß an gut gemeinter Fürsorge die Fähigkeit der Armen zu subsidiärer Autonomie (beispielsweise als Anbieter in Entwicklungsländern) leicht verdrängen kann.⁶² Dies kann vermieden werden, wenn Hilfe, die über eine Grundsicherung hinausgeht, marktkonform als Hilfe zur Selbsthilfe eingeführt wird. Hier greift wiederum das Subsidiaritätsprinzip, das das hilfswise Eingreifen des größeren Sozialgebildes dann und insoweit fordert, als die jeweils kleinere Einheit dies nicht selbst leisten kann. Solidarische Hilfe entfaltet ihre humane Wirkung, wenn der Notleidende hernach selbst dazu in der Lage ist, sich mit grundlegenden Gütern zu versorgen. Solidarität sollte deshalb als ‚Hilfe zum Handeln‘ (auch auf Märkten) verstanden werden. Das Zweite Vatikanum gibt hierzu bereits eine gute Anleitung: „Man muss die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen. Die Hilfeleistung sollte so geordnet sein, dass sich die Empfänger allmählich von äußerer Abhängigkeit befreit, auf die Dauer selbst helfen können.“⁶³ Solidarität, die über Gerechtigkeit hinausgeht, unterliegt hier selbst Kriterien, die durch entwicklungsökonomische Erfahrungswerte informiert sein müssen. Karl Homann und André Habisch stellen deshalb zu Recht die These auf, dass Solidarität als Ergebnis marktwirtschaftlicher Interaktion in konkurrenzgesteuerten Kooperationen und als nicht-intendiertes Resultat intentionaler Handlungen unter entsprechenden Rahmenbedingungen entsteht.⁶⁴ Ergänzende Solidarität kann darüber hinaus Versagen marktlicher Interaktionen korrigieren, sollte sie jedoch nicht behindern.

Ich plädiere deshalb in der Sozialethik dafür, die Unterscheidung der Enzyklika *Quadragesimo anno* zwischen sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe⁶⁵ in der Armutsbekämpfung sehr ernst zu nehmen. Soziale Liebe ist der theologische Motivationsgrund, die Seele (nach *Quadragesimo anno*) darf aber nicht zu einem undifferenzierten Kriterium für solida-

⁶² Dies ist bereits häufig (nicht immer) bei Naturalspenden und regelmäßig beim Absatz überflüssiger Mengen an Lebensmitteln auf den Weltmärkten der Fall. Heimische agrarische Erzeugnisse aus Entwicklungsländern können dann nicht mehr zu Marktpreisen verkauft werden.

⁶³ Vgl. *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium, 17. Aufl., Freiburg 1984, Apostolicam Actuositatem Nr. 8.

⁶⁴ *André Habisch/Karl Homann*, Der Ertrag der Kooperation. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik, in: *Ulrich Pöner/André Habisch* (Hg.), Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, 113–137.

⁶⁵ *Quadragesimo anno*, Nr. 88.

rische Hilfeleistung werden. Hier liefern uns gerechtigkeits-theoretische Kriterien, verbunden mit sozialwissenschaftlicher und ökonomischer Informiertheit, bessere Kriterien für die Normimplementierung. Auch materiale Kriterien wie die Verfügbarkeit von *bona humana*, existentiellen Zwecken oder konstitutiven Bedingungen des Menschseins (Nussbaum), ähnlich wie materiale Entwicklungskonzepte einer realen Erweiterung von Freiheit (Sen), können Orientierung für freiwillige Hilfe, aber noch keine Operationalisierungsstrategie zur Armutsreduktion bieten. Sinnvolle Solidarleistungen bedenken materiale wie formale Gerechtigkeitsbedingungen und gehen darüber hinaus sozialwissenschaftlich und ökonomisch klug die Bekämpfung von Armut an. Dann kann Solidarität auch in Form von freiwilliger Hilfeleistung eine wichtige gerechtigkeits-theoretische Zwischenfunktion besitzen, die sich nach Marktversagen und vor global-struktureller Armutsbekämpfung sinnvoll einfügt bzw. auch / über die rechtsethisch verpflichtende Hilfe hinausgeht.

Beide Formen der Solidarität, die rechtsethische und die tugendethische, besitzen ihre positive Funktion bei der Armutsbekämpfung, insofern sie ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ beinhalten und Autonomie nicht verdrängen oder behindern. Deshalb sollten sich beide Formen primär auf die Ingangsetzung selbsttragender Kräfte erstrecken. Solidarität kann dann in der öffentlichen Debatte sowohl als ‚Hilfe zum Überleben‘ wie auch als ‚Hilfe zum Handel‘ verstanden werden. Ich würde hinzufügen wollen, dass Solidarität am besten in einem umfassenden, ökonomische Engführungen vermeidenden Sinn als ‚Hilfe zum Handeln‘ verstanden wird. Zur Verstetigung dieses Handelns der Armen darf Solidarität jedoch nicht im Raum einer Beliebigkeit verbleiben, sondern bedarf globaler Institutionen und Organisationen, die einen festen globalen Rahmen für Solidarität bieten können.

These 4: Politische Institutionen bilden die Rahmenbedingungen für eine Selbstentwicklung aus Armut.

Sozialwissenschaftlich betrachtet sind die politischen Voraussetzungen für Wohlstand und das Ende der Armut neben funktionierenden Märkten Frieden und Rechtsstaatlichkeit.⁶⁶ Die Forschung ist sich nicht einmal sicher, ob es demokratischer Strukturen zur Armutsreduktion bedarf, weshalb eher von *good governance* gesprochen wird. Denn es existieren einige prosperierende Schwellenländer wie China, die erhebliche Armutsreduktion auch ohne Demokratie erzielt haben. Rechtsordnungen,

⁶⁶ Franz Nuscheler, Entwicklungspolitik. Lern- und Arbeitsbuch, 6. Aufl., Bonn 2005, 428.

die sowohl Eigentumsrechte wie Sozialrechte sichern, sind hingegen notwendige Bedingungen der Möglichkeit von Armutsreduktion und Partizipation von Armen an Eigentum. Diese Rechtssicherheit und ein sozialer Ausgleich können nur über Strukturen des Rechts und Systeme der Sicherheit realisiert werden, soll Armutsreduktion nicht dem Zufall überlassen bleiben. Dies gilt sowohl in nationalen als auch in internationalen Kontexten, wobei Entwicklungsökonomien funktionierenden nationalen Institutionen eine Priorität vor globalen einräumen, ohne dass die Notwendigkeit einer globalen Ordnung für fairen Handel, politische Stabilität und Friedenssicherung in Frage gestellt würde.⁶⁷ Sozialethisch lassen sich ähnliche Schlussfolgerungen ziehen.

Papst Benedikt XVI. hat in seiner Weihnachtsansprache 2005 in Rom zu einer ‚neuen Weltordnung‘ des Friedens und der Gerechtigkeit aufgerufen. Die christliche Botschaft der Nächstenliebe könne dem Menschen die Kraft geben, sich für den Aufbau einer neuen Weltordnung einzusetzen, die auf gerechte ethische und wirtschaftliche Beziehungen gegründet ist. Auch das neue Kompendium der Soziallehre der Kirche will der Menschheit einen „integral and solidary humanism“ vorschlagen, der dazu in der Lage ist, „eine neue soziale, ökonomische und politische Ordnung zu schaffen, die auf der Würde und der Freiheit der menschlichen Person beruht“⁶⁸. Selbst die neue Enzyklika *Deus Caritas est* spricht die strukturethische Notwendigkeit zumindest in nationalen Kontexten an: „Das Erbauen einer gerechten Gesellschafts- und Staatsordnung, durch die jedem das Seine wird, ist eine grundlegende Aufgabe, der sich jede Generation neu stellen muss.“⁶⁹ Hier wird deutlich, dass das christliche Liebesgebot sozialethisch durch einen universalen Gerechtigkeitsanspruch eingelöst wird, der rechtsethisch durch Institutionen und Organisationen abgesichert wird.

Im Gegensatz zur globalen Gerechtigkeitstheorie von Rawls müsste die christliche Sozialethik von ihrer Tradition her hieraus schlussfolgern, dass globale Institutionen nie rein assistierende Funktion haben dürfen. Die These, dass keinerlei globaler Ausgleich stattzufinden hat und eine globale Verteilungsgerechtigkeit nicht begründbar wäre, ist bestreitbar. Ich will die Gegenthese argumentieren: Globale Institutionen sind für die Organi-

⁶⁷ Vgl. *Stephan Klasen*, Armutsreduzierung im Zeitalter der Globalisierung, in: *Johannes Wallacher/Mattias Kiefer* (Hg.), *Globalisierung und Armut*, 1–20.

⁶⁸ *Pontifical Council for Justice and Peace* (Hg.), *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Città del Vaticano 2004, Nr. 19, 9 (eigene Übersetzung aus dem englischen Original).

⁶⁹ *Benedikt XVI.*, *Deus Caritas est* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171), Bonn 2006, Nr. 28, 38.

sation globaler Solidarität und als Rahmenbedingungen für freie Märkte erforderlich. Moderne ausdifferenzierte Großgesellschaften sind anonym und lassen sich nicht über individuelle Einzelhandlungen steuern. Organisierte, stabile Interaktions- und Strukturzusammenhänge globaler Solidarität können deshalb nur mit Hilfe von Institutionen oder Organisationen hergestellt werden.

Freiwillige Hilfe, ebenso wie staatliche Entwicklungshilfe, muss deshalb durch globale strukturelle Bedingungen einer Weltordnung ergänzt werden, soll sie dauerhaft und rechtssicher sein. Dies lässt sich in jedem Fall theologisch wiederum mit einem Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip rekonstruieren,⁷⁰ das im ersten Schritt Verteilungs- und Beteiligungsgerechtigkeit induziert und in einem zweiten Schritt die Verstetigung der Autonomie der Betroffenen im Blick haben muss. Auch Märkte verlangen nach funktionsspezifischen globalen Rahmenbedingungen, die gleichlautend sind,⁷¹ keine regionalen oder nationalen Sonderregeln zu Gunsten einer Seite etablieren und damit letztlich einen internationalen Leistungswettbewerb sowie die Stabilität wirtschaftlicher Interaktionen erst ermöglichen.⁷²

Strukturelle globale Maßnahmen können, insofern sie auch tatsächlich gleichlautend für alle und funktionsspezifisch im Sinne einer funktionierenden Weltwirtschaftsordnung sind und im Sinne der Reduktion eines internationalen Entwicklungsgefälles zugeschnitten werden, berechenbare, dauerhafte und effektive Bekämpfung absoluter Armut durchsetzen. Politische Institutionen bieten erst die Grundlage für eine sinnvolle Weltordnung, weil sie international verbindlich Recht schaffen, Sanktionen setzen, Vergehen ahnden und eine Grundinfrastruktur für globale Interaktionen bieten können, innerhalb derer Entwicklung stattfinden kann.

Die christliche Sozialethik wird deshalb weder einem politikwissenschaftlichen Realismus noch einer rein strategischen Weltwirtschaftstheorie anhängen können, sondern argumentieren, dass Institutionen einer globa-

⁷⁰ Vgl. *Wilhelm Korff/Alois Baumgartner*, Solidarität. Die Antwort auf das Elend der Welt, Freiburg 1991.

⁷¹ Diese Forderung der Gleichheit aller vor internationalen Institutionen und innerhalb von globalen Abkommen (bsp. GATS und TRIPs- Abkommen) ist eine wesentliche ethische Norm, weil gerade die Ausnahmeregelungen für Industriestaaten, die in derartigen Abkommen bislang üblich sind, die internationale Wettbewerbsordnung untergraben, den Entwicklungsländern schaden und „eine uneingeschränkte „Herrschaft des Wettbewerbs-Rechts“ auf den internationalen Märkten, mit der die „Herrschaft der Stärkeren“ eingeschränkt wird“, verhindern. (*Hermann Sautter*, Weltwirtschaftsordnung. Die Institutionen der globalen Ökonomie, München 2004, 317)

⁷² Vgl. ebd. 82.

len Ordnung immer auch ethischen Kriterien unterliegen. Peter Koller stellt diesbezüglich eine Regel auf, die ohne weiteres geteilt werden kann: „Die globale Ordnung ist so zu gestalten, dass die Vorteile der internationalen Wechsel- und Kooperationsbeziehungen allen, insbesondere auch den wirtschaftlich weniger entwickelten, ärmeren Nationen zugute kommen.“⁷³ Ich würde noch hinzufügen wollen, dass Vorteile nicht nur Nationen, sondern Teilgesellschaften und Gruppen zugute kommen müssen, die in absoluter Armut innerhalb von Staaten leben. Hier ist allerdings häufig eine Mitverantwortung nationaler Regierungen gefragt, die für strukturellen Ausgleich in den Einkommensdifferenzen sorgen müssen.

Institutionenethisch kann auf zwei primären Ebenen zur Armutsreduktion angesetzt werden, einer wirtschaftlichen und einer politisch-sozialen, die nur in aller Kürze angesprochen werden sollen:

a) Zur Reorganisation und Korrektur weltwirtschaftlicher Institutionen werden folgende Vorschläge diskutiert, die allesamt sinnvoll sind, nur immer noch nicht implementiert und durchgesetzt werden konnten: Auf wirtschaftlichem Gebiet werden freie Märkte durch die Aufhebung aller tarifären (Zölle) und nichttarifären Handelsbeschränkungen (Einfuhrbeschränkungen und Subventionen), insbesondere bei den USA und der EU, angezielt.⁷⁴ Darüber hinaus werden in der Entwicklungsökonomik und -ethik verschiedene Vorschläge gemacht, wie eine international abgestimmte Wirtschaftspolitik und strukturelle Importförderung für Produkte aus Entwicklungsländern (Stephan Klasen), ein globaler Pakt für strukturelle Investitionen in Entwicklungsländern (Jeffrey Sachs), eine globale Ressourcendividende (Thomas Pogge), eine globale Strukturpolitik (Johannes Müller) oder eine Weltordnungspolitik mit kooperativer Regelsetzung⁷⁵ oder verbunden mit *global governance* (Dirk Messner und Franz Nuscheler).

b) Forderungen auf der politischen Ebene nach *Global* und *Good Governance* erstrecken sich in ihrer Breite auf: eine globale Rechtsordnung, ein Weltinnenrecht (Müller), globale Sozialinstitutionen (parallel und getrennt von IWF, Weltbank und WTO), eine Umweltordnung, eine Finanzordnung, eine Sicherheitsordnung, die ein größeres Engagement für

⁷³ Peter Koller, Soziale und globale Gerechtigkeit, in: Otto Neumaier / Clemens Sedmak / Michael Zichy, Gerechtigkeit. Auf der Suche nach dem Gleichgewicht, Frankfurt 2005, 89–120, 113.

⁷⁴ Die Problematik anhaltender Protektionismen zeigt sich in den gescheiterten Doha-Handelsrunden der WTO und zuletzt am Minimalkonsens, der in Hongkong im Dezember 2005 erreicht wurde und noch weiter einer Lösung zugeführt werden soll.

⁷⁵ Hermann Sautter, Weltwirtschaftsordnung. Die Institutionen der globalen Ökonomie, München 2004, 57f.

Frieden- und Sicherheit in anarchischen Regionen regelt, eine Reform der Vereinten Nationen und ihrer Institutionen (Höffe, Klasen und Nuscheler), eine globale föderale Weltrechtsordnung mit Weltgerichten, Weltstrafrecht, Weltgrundsicherung (Höffe), mit begrenzten Einschränkung nationaler Souveränitäten zum Schutz der Bevölkerung (Pogge) und eine föderale Weltrepublik (Kant, Höffe). Das alles sind Vorschläge, die alle ernsthaft diskutiert werden können. Einzelbewertungen will ich an dieser Stelle nicht vornehmen.

Sozialethisch betrachtet müssten alle genannten institutionellen Vorschläge zumindest zwei Dimensionen der Gerechtigkeit erfüllen:

In einem ersten Schritt müssen Institutionen Verteilungs- und Beteiligungsgerechtigkeit verstetigen. Sozialethisch lässt sich deshalb argumentieren, dass Institutionen einer globalen Ordnung immer auch Kriterien der Gerechtigkeit unterliegen. Generell sollte auf der Basis unserer bisherigen Ergebnisse gelten, dass Internationale Regierungsinstitutionen (IRO) global gleichlautende, ökonomiekompatible, nicht interventionistische, aber armutsfokussierende Rahmenbedingungen der politischen, rechtlichen und ökonomischen Weltordnung bieten müssen. Strukturelle Interdependenzförderung und Verhinderung von Exklusion durch externe und interne Institutionen erscheinen mir hier die wichtigsten Teilziele zu sein.⁷⁶

Sozialethisch betrachtet stehen *in einem zweiten Schritt alle institutionellen Initiativen unter der Maßgabe politischer Gerechtigkeit.* Hier können wir Impulse aus der Gerechtigkeitstheorie aufnehmen. Das bedeutet, dass innerhalb von internationalen Organisationen und in Elementen einer Weltordnungsstruktur zumindest die hypothetische Zustimmung der Betroffenen und praktisch eine repräsentative Stimmrechtspartizipation von Völkern proportional zu ihren Bevölkerungen gewährleistet sein sollte.⁷⁷ Rawls fordert zu Recht ein *proportionales Mitwirkungsrecht der Völker*, das er durch einen zweiten globalen Urzustand rekonstruiert: Es sei bei einem internationalen Abstimmungsprozess über globale Normen erforderlich, dass alle Menschen gleichrangig repräsentiert und Völker

⁷⁶ Um zu einer differenzierten, empiriebasierten Feststellung zu kommen, welche Institutionen die beste armutsbegrenzende Wirkung besitzen, ist die seit einigen Jahren neu etablierte vergleichende Institutionenökonomik hilfreich; vgl. *Stefan Voigt*, *Institutionenökonomik*. Neue Ökonomische Bibliothek, München 2002.

⁷⁷ Dies würde Änderungen der Stimmgewichtung innerhalb von Weltorganisationen wie Weltbank und IWF, aber auch dem Sicherheitsrat der Vereinten Nationen erfordern, die sich in einer repräsentativen Vertretung aller Völker proportional zu ihrer Bevölkerung ausdrücken müssten.

proportional berücksichtigt werden.⁷⁸ Sozialethisch ist hier vorbehaltlos zuzustimmen, weil gerade die adäquate Partizipation Armer erst die Bedingung der Möglichkeit für ihre Entwicklung auch im Rahmen einer globalen Struktur darstellt. Diese formale konsenstheoretische Dimension politischer Gerechtigkeit einer adäquaten politischen Repräsentation ist auch die Bedingung der Möglichkeit für weitere Gerechtigkeitsformen wie die der Beteiligungsgerechtigkeit für die Armen in ökonomischer und sozialer Hinsicht. Globale Normen und Strukturen gewinnen so Legitimation vor den Armen und Informiertheit von den Armen her.

Durch die Einführung eines qualifizierten Konsensprinzips für fundamentale Gerechtigkeitsfragen auf globaler Ebene (natürlich mit qualifizierten Mehrheitsregeln für Einzelfragen gekoppelt) würden globale Institutionen und Organisationen Gültigkeit von den Betroffenen her erhalten und damit wirklich universal gerecht werden. Sie könnten dann umso eher den notwendigen Rahmen für eine Selbstentwicklung aus Armut bilden.

Nachdem ich Ihnen die drei Hauptinstrumente der Armutsbekämpfung nun aus einer sozialethischen Perspektive bewertet habe, komme ich zum eigentlichen Proprium, dass die christliche Sozialethik zu einer Ethik globaler Solidarität beitragen kann.

4. THEOLOGISCHE SYSTEMATIK: UNIVERSALER, SUBSIDIÄRER KOSMOPOLITANISMUS

Ich vertrete den Standpunkt, dass sich globale Gerechtigkeit und Solidarität theologisch durch die Allumfassendheit christlicher Liebe fundieren lassen. Es freut mich deshalb außerordentlich, dass diese Position in der neuen Enzyklika *Deus Caritas est* besondere Beachtung findet. Benedikt XVI. betont, dass in der Nächstenliebe die Liebe über die Solidargemeinschaft einer Gesellschaft ausgedehnt und auf alle Menschen hin universalisiert wird. „So überwindet die Sorge für den Nächsten die Grenzen nationaler Gemeinschaften und ist bestrebt, ihre Horizonte auf die gesamte Welt auszuweiten.“⁷⁹ Das bereits im jüdisch-hellenistischen Raum tradierte Liebesgebot (Lev 19,18 und 34) wird durch Jesus Christus universal gewendet (vgl. Lk 10,25–37). Dies ist das eigentlich Spezifische des Evangeliums, das die christliche Moral und Ethik seit ihrem Entstehen ge-

⁷⁸ Vgl. *John Rawls*, *Das Recht der Völker*, 35 und 46.

⁷⁹ *Benedikt XVI.*, *Deus Caritas est*, Nr. 25.

prägt hat. Christliche Liebe schließt von Jesus her die Gottes- und Nächstenliebe und immer auch die Fernstenliebe mit ein (Fremde und Feinde). Die umfassende Menschenliebe, die in jedem Wort und Akt Jesu Christi zum Ausdruck kommt, ist theologisch zu beantworten mit einer ebenso umfassenden Liebe und Solidarität der Menschen untereinander. Die Universalität globaler Ethik kann theologisch bereits auf das Evangelium zurückgeführt werden, auch wenn die in der Liebe Gottes begründete Würde des Menschen vorneuzeitlich durch die christliche Ethik noch nicht mit universalen rechtsethischen Ansprüchen versehen wurde.⁸⁰

Universalität lässt sich jedoch auch noch durch ein weiteres theologisches Moment begründen, da sie sich theologisch als Abbild der Liebe Gottes zum Menschen verstehen lässt. Karl Rahner betonte an vielen Stellen, dass man die Anthropologie von der Christologie her begreifen müsse, denn der Mensch sei Ereignis der Selbstmitteilung Gottes.⁸¹ Inkarnation bedeutet demnach die Anwesenheit und die Existenz Gottes als Mensch in der Welt, mit allen Leiderfahrungen, die dem Menschen zuteil werden können. „Wir verstehen uns radikal nur, wenn wir verstehen, dass wir die sind, die existieren, weil Gott sich als Mensch wollte.“⁸² Die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth besagt eine fundamentale Bejahung, Annahme und Liebe aller Menschen, insbesondere der Leidenden und Armen. Sie ist die radikalste Form der Annahme des Menschen als Menschen. In der Offenbarungstheologischen Verankerung der anthropologischen Bestimmung des Menschen als Subjekt der Liebe erweist sich das Proprium einer christlichen Ethik. Wenn ein Gott sich so mit den Menschen solidarisiert, beweist er mit seiner eigenen Existenz, dass das eigentlich Christliche das zutiefst Menschliche, das Humane ist.

Sozialethisch lässt sich das Selbstverständnis Christi so deuten, dass er die Menschheit als Einheit vor dem einen Gott verstand. Von daher lässt sich ein spezifisch christliches Verständnis der Menschheit als Einheit begründen, das den anthropologischen Kern des Solidaritätsgedankens ausmacht. Die Menschheit ist demnach nicht nur als Species, nicht nur als Schicksalsgemeinschaft, auch nicht nur als Gesamtheit potentieller Teilnehmer eines Weltgesellschaftsvertrages, sondern als ‚Menschenfamilie‘

⁸⁰ Dies ist wesentlich auf die geistesgeschichtliche Wende zum Subjekt und die damit gewonnene Gestaltungsmacht gegenüber Institutionen zurückzuführen, die erst seit der Aufklärung denkbar wurde.

⁸¹ Vgl. *Karl Rahner*, Schriften zur Theologie Bd. II, 8. Aufl., Zürich 1968, 247–277; vgl. *ders.*, Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, 12. Aufl., Freiburg/Basel/Wien 1982, 37.

⁸² *Karl Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. I, 8. Aufl., Zürich 1968, 435.

zu verstehen, in der jedes Individuum von seinem Würdeanspruch her vor Gott gleich wertvoll und wichtig ist.

Gerade deshalb wird in der Tradition einer christlichen Sozialethik im Gegensatz zu klassisch liberalen, neoaristotelischen oder kommunitaristischen Ansätzen die Position vertreten, dass eine globale Verantwortung gegenüber jedem einzelnen leidenden Menschen rechtsethisch geboten ist, denn wir sind „*alle für alle verantwortlich*“⁸³. Ein doppelter Standard zwischen Gerechtigkeit gegenüber Angehörigen der eigenen Gesellschaft, Nation und Staatenverbänden im Gegensatz zu einer Verantwortung gegenüber einer globalen Weltgesellschaft, insbesondere gegenüber allen absolut Armen, kann deutlich zurückgewiesen werden.⁸⁴ Die gerechtigkeits-theoretische Universalität widerspricht jedoch nicht einer politischen Verantwortung in regionaler und nationaler Autonomie, insofern sie sich subsidiär versteht und globale Solidarität nicht konterkariert.

Globale Solidarität, die in christlicher Liebe gründet, muss trotz ihrer Universalität jedoch eine freiheitsbejahende sein, welche die Autonomie von Menschen unterstützen will. Sie darf weder paternalistisch verstanden werden noch sich bis zur Glückseligkeit von Menschen erstrecken, die wir in ihrem Pluralismus nicht einsehen können.⁸⁵ Dies führt zu einem subsidiären Kosmopolitanismus, der Weltbürgertum liberal und sozial, und nicht egalitaristisch versteht.

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Als Schlussfolgerung für die globale Ethik möchte ich vor dem Hintergrund der Universalität christlicher Nächstenliebe und der christologisch begründeten Bejahung aller Menschen folgende Aussage machen: Christlich-ethische Verantwortung gilt für alle Menschen gleichermaßen, was christliche Ethik zu einem egalitären Kosmopolitanismus führt, einer Weltsicht gleicher Individuen als Souveräne einer Weltbürgergesellschaft. Eine christliche Ethik sieht im Rahmen dessen eine im christlichen Glauben begründete besondere Solidarität mit den Armen dieser Welt, die vor Gott alle einen gleichen Status als Menschen besitzen.

⁸³ *Johannes Paul II.*, *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 38.

⁸⁴ Ich teile hier die Kritik Thomas Pogges an einem doppelten Standard globaler Gerechtigkeit; vgl. *Thomas Pogge*, *World Poverty*.

⁸⁵ Dies scheint mir bis hin zum Respekt vor unterschiedlicher wirtschaftlicher Leistungsbereitschaften hin gültig zu sein, so dass eine Angleichung von Wohlstandsniveaus selbst aus Gründen des Respekts vor einer freien Wahl möglichen Konsumverzichts zu unterlassen ist.

Dennoch führen Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität dazu, der christlichen Sozialethik einen begrenzten, nicht einen egalitaristischen Kosmopolitanismus zu empfehlen. Globale Gerechtigkeit wird nämlich, wie wir gesehen haben, nicht ausschließlich durch Institutionen erreicht, sondern immer auch durch subsidiäre Hilfe, insofern sie Selbsttätigkeit anreizt. Zudem wird globale Solidarität immer wesentlich auf freie Märkte und Investitionen angewiesen sein, die ungleich mehr Kapital aufbringen können als jegliche solidarische Hilfeleistung und als alle möglichen globalen Institutionen. Dies legt zwar einen universalen und egalitären, aber einen subsidiären Kosmopolitanismus nahe, in dem globale Solidarität für alle Menschen gleichermaßen aufgebracht wird, jedoch in Respekt vor ihrer je eigenen Individualität, Kultur, Weltanschauung und Lebenswelt.

Eine christliche Sozialethik wird folglich alle drei Instrumente der Problemlösung im Rahmen einer Theologie globaler Gerechtigkeit in einer bestimmten Stufung einsetzen können:

- a) Dort wo Selbstorganisation, freie Märkte und ökonomisch motivierte Investitionsbereitschaft ausreichen, Grundgüter für alle potentiell Armen bereitzustellen und ihre Beteiligung an ökonomischen Wohlstandsprozessen zu gewährleisten, würde der Anspruch auf Gleichheit zurücktreten zu Gunsten der Freiheit einzelner und der Selbstbestimmung von Gesellschaften.
- b) Für die Fälle, in denen trotzdem Exklusion und Armut vorherrschen, erstreckt sich globale Solidarität rechtsethisch nicht nur auf die Grundversorgung mit fundamentalen Gütern, sondern auch auf eine Anschubfinanzierung zur Selbstorganisation, die Armen eine Beteiligung an wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und sozialen Austauschprozessen erlaubt.
- c) Die eigentliche Armutsreduktion wird jedoch erst durch transnationale Strukturen politischer Gerechtigkeit vollendet, die als Rechtsinstitutionen (Weltrechts-, Weltsocial- und Weltwirtschaftsordnung) und als Rechtsorganisationen (reformierte UNO, Weltbank, IWF, WTO und neu zu schaffende soziale Organisationen) in Solidarität mit den Armen agieren können.

Als Ergebnis für eine globale Solidarität mit den Armen lässt sich festhalten:

Christlicher Kosmopolitanismus ist theologisch durch die spezifische christliche Liebe zu den Armen dieser Welt bestimmt, weil sie als Lei-

dende am meisten unserer Solidarität bedürfen. Bis eine solche Armutsbekämpfung wirklich gelingt, sind wir Ethikerinnen und Ethiker dazu beauftragt, im Sinne der Armen advokatorische Diskurse für sie zu führen, um Gerechtigkeitskriterien aus unserem christlichen Deutungshorizont kritisch in die säkulare wissenschaftliche Debatte einzubringen und globale Solidarität zu begründen, auch aus unserem spezifisch-christlichen Vorverständnis heraus.

Die offenbarungstheologische Verankerung der anthropologischen Bestimmung des *Menschen als Subjekt der Liebe* ist das Proprium einer christlichen Ethik. So führt uns die Solidarität mit den Armen an den Kern der Liebe Christi, die sozialetisch durch universale Gerechtigkeit und Solidarität eingelöst wird. Deshalb ist absolute Armut ein Problem, bei der die Menschheit nach christlichem Verständnis ihr eigenes Selbstverständnis infrage stellt, solange es existiert.

LITERATURVERZEICHNIS

- Arno Anzenbacher*, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn: Schöningh 1998.
- Arno Anzenbacher*, Sozialethik als Naturrechtsethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43 (2002) 14–32.
- Alois Baumgartner/Wilhelm Korff*, Solidarität – die Antwort auf das Elend der Welt, Freiburg: Herder 1991.
- Alois Baumgartner*, Wirtschaftliche Effizienz und soziale Gerechtigkeit, in: *Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 2: Konkretionen, Regensburg: Pustet 2005.
- Charles Beitz*, Rawls's Law of Peoples, in: *Ethics* 110 (2000) 669–696.
- Charles Beitz*, Does Global Inequality matter?, in: *Thomas W. Pogge* (Hg.), Global Justice, Oxford: Blackwell 2001, 106–122.
- Benedikt XVI.*, Deus Caritas est (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2006.
- Shaohua Chen/Martin Ravallion*, How have the World's Poorest Fared since the Early 1980's?, Washington: World Bank Policy Working Papers 3341, 2004.
- Die deutschen Bischöfe / Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen*, Mehr Beteiligungsgerechtigkeit, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1998.

- Ronald Dworkin*, Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Cambridge: Cambridge Univ. Press. 2000.
- Theo S. Eicher/Stephen J. Turnovsky* (Hg.), Inequality and Growth. Cambridge: MIT Press 2003.
- Karl Gabriel*, Das Subsidiaritätsprinzip in *Quadragesimo anno*. Zur ideenpolitischen Genese eines Grundbegriffs der katholischen Soziallehre, in: *Anton Rauscher* (Hg.), Subsidiarität – Strukturprinzip in Staat und Gesellschaft, Köln: Bachem 2000, 13–34.
- Karl Gabriel*, Vorwort, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 43 (2002) 7–13.
- Stefan Gosepath*, Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Frankfurt: Suhrkamp 2004.
- Jürgen Habermas*, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur Politischen Theorie, Frankfurt: Suhrkamp 1997.
- André Habisch/Karl Homann*, Der Ertrag der Kooperation. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik, in: *Ulrich Pöner/André Habisch* (Hg.), Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik, Paderborn: Schöningh 1994.
- Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1, Regensburg: Pustet 2004.
- Wilfried Hinsch*, Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Berlin/New York: de Gruyter 2002.
- Wilfried Hinsch*, Kein internationales Insolvenzrecht, in: *Markus Dabrowski* (Hg.), Die Diskussion um ein Insolvenzrecht für Staaten. Bewertungen eines Lösungsvorschlags zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise, Berlin: Duncker & Humblot 2003, 17–43.
- Otfried Höffe*, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München: Beck 1999.
- Karl Homann*, Normativität angesichts systemischer Sozial- und Denkstrukturen, in: *Wulf Gaertner* (Hg.), Wirtschaftsethische Perspektiven IV. Methodische Grundsatzfragen, Unternehmensethik, Kooperations- und Verteilungsprobleme, Berlin: Duncker & Humblot 1998, 17–51.
- Karl Homann*, Christoph Lütge, Anreize und Moral. Gesellschaftstheorie – Ethik – Anwendungen, Münster: LIT-Verlag 2003.
- Karl Homann/Peter Koslowski/Christoph Lütge* (Hg.), Wirtschaftsethik der Globalisierung, Tübingen: Mohr Siebeck 2005.
- Axel Honneth*, Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt: Suhrkamp 2000.
- Immanuel Kant*, Die Metaphysik der Sitten, Frankfurt: Suhrkamp 1991.

- Immanuel Kant*, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795), Stuttgart: Reclam 1993.
- Katholische Arbeitnehmerbewegung* (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Bornheim: Ketteler 1992.
- Katholische Bischofskonferenz der USA*, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle (Stimmen der Weltkirche 26), Bonn 1986.
- Inge Kaul/Isabelle Grunberg/Marc A. Stern* (Hg.), Global Public Goods, New York: Oxford University Press 1999.
- Inge Kaul/Alexander Kocks*, Globale öffentliche Güter. Zur Relevanz des Begriffs, in: *Achim Brunnengräber* (Hg.), Globale öffentliche Güter unter Privatisierungsdruck. Festschrift für Elmar Altvater, Münster: LIT-Verlag 2003.
- Wolfgang Kersting*, Theorien sozialer Gerechtigkeit, Stuttgart/Weimar: Metzler 2000.
- Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, Wilhelm Emmanuel von Kettelers Schriften, Bd. I–III, hg. v. *Johannes Mumbauer*, Kempten/München: Kösel 1911.
- Stephan Klasen u. a.*, Growth, inequality, and well-being: Intertemporal and global comparisons, in: CESifo Economic Studies 49 (2003) 617–659.
- Stephan Klasen*, Armutsreduzierung im Zeitalter der Globalisierung, in: *Johannes Wallacher/Mattias Kiefer* (Hg.), Globalisierung und Armut. Wie realistisch sind die Millenniums-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen?, Stuttgart 2006, 1–20.
- Peter Koller*, Die rationale Begründung sozialer Ungerechtigkeiten. Eine kritische Revision von Rawls' Differenzprinzip, in: *Julian Nida-Rümelin* (Hg.), Rationalität, Realismus, Revision, Berlin/New York: de Gruyter 1999, 695–702.
- Peter Koller*, Soziale und globale Gerechtigkeit, in: *Otto Neumeier/Clemens Sedmak/Michael Zichy* (Hg.), Gerechtigkeit. Auf der Suche nach dem Gleichgewicht, Frankfurt: Ontos 2005, 89–120.
- Kongregation für die Glaubenslehre*, Libertatis nuntius (1984), in: Acta Apostolicae Sedis 76 (1984) 876–909.
- Kongregation für die Glaubenslehre*, Libertatis conscientia (1986), in: Acta Apostolicae Sedis 79 (1987) 554–599.
- Angelika Krebs* (Hg.), Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt: Suhrkamp 2000.
- Angelika Krebs*, Gleichheit ohne Grenzen? Die kosmopolitische Überforderung, in: Information Philosophie 5 (2005) 7–13.

- Hans Küng*, Projekt Weltethos, München/Zürich: Piper 1990.
- Martin Lampert*, Vorrangige Option für die Armen, Erfurt (unveröffentlichtes Manuskript) 2005.
- Peter Langhorst*, Entwicklungsförderung in der kirchlichen Sozialverkündigung, in: *Joachim Wiemeyer u. a.* (Hg.), Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung, Paderborn: Schöningh 2006, 13–28.
- Elke Mack*, Ökonomische Rationalität. Grundlage einer interdisziplinären Wirtschaftsethik?, Berlin: Duncker & Humblot 1994.
- Elke Mack*, Ist der Mensch immer zugleich Person? Zu anthropologischen Prämissen Christlicher Sozialethik, in: *Die Neue Ordnung 4* (2001) 268–281.
- Elke Mack*, Anmerkungen zur Methode einer christlichen Wirtschafts- und Sozialethik, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 2* (2002) 174–200.
- Elke Mack*, Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs, Paderborn: Schöningh 2002.
- Elke Mack*, Familien in der Krise. Lösungsvorschläge Christlicher Sozialethik, München: Utz 2005.
- Dietmar Mieth*, Sozialethik als hermeneutische Ethik, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 43* (2002) 217–240.
- Johannes Müller*, Entwicklungspolitik als globale Strukturpolitik. Methodische und ethische Grundlegung, Stuttgart: Kohlhammer 1997.
- Johannes Müller/Johannes Wallacher*, Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft. Perspektiven für eine umweltverträgliche Globalisierung, Stuttgart: Kohlhammer 2005.
- Oswald von Nell-Breuning*, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, 2. Aufl., München: Olzog 1985.
- Franz Nuscheler*, Entwicklungspolitik. Lern- und Arbeitsbuch, 6. Aufl., Bonn: Dietz 2005.
- Heinrich Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie, Grundlegung, Bd. 1, 4. Aufl., Freiburg: Herder 1924.
- Ingo Pies/Stefan Hielscher*, Internationale Öffentliche Güter. Ein neues Paradigma der Entwicklungspolitik?, Diskussionspapier Nr. 05–5, hg. vom *Lehrstuhl für Wirtschaftsethik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Wittenberg 2005.
- Thomas W. Pogge*, Priorities of Global Justice, in: *Ders.* (Hg.), *Global Justice*, Oxford: Blackwell 2001, 6–23.
- Thomas W. Pogge*, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge: Cambridge Univ. Press. 2002.

- Thomas W. Pogge*, Real World Justice, in: *The Journal of Ethics* 9 (2005) 29–53.
- Pontifical Council for Justice and Peace* (Hg.), *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Città del Vaticano: Libreria 2004.
- Karl Rahner*, *Schriften zur Theologie*, 8. Aufl., Zürich: Benzinger 1968.
- Karl Rahner*, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, 12. Aufl., Freiburg: Herder 1982.
- Karl Rahner / Herbert Vorgrimler*, *Kleines Konzilskompendium*, 17. Aufl., Freiburg: Herder 1984.
- Josef Ratzinger*, *Marktwirtschaft und Ethik*, in: *Lothar Roos* (Hg.), *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, 2. Aufl., Köln: Bachem 1986, 50–58.
- John Rawls*, *Political Liberalism*, New York: Columbia Univ. Press. 1993.
- John Rawls*, *The Law of Peoples*, Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1999.
- John Rawls*, *Das Recht der Völker*, Berlin/New York: de Gruyter 2002.
- John Rawls*, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Frankfurt: Suhrkamp 2003.
- Jeffrey D. Sachs*, *Das Ende der Armut. Ein ökonomisches Programm für eine gerechtere Welt*, München: Siedler 2005.
- Hermann Sautter*, *Weltwirtschaftsordnung. Die Institutionen der globalen Ökonomie*, München: Vahlen 2004.
- Thomas M. Scanlon*, *The Diversity of Objections to Inequality. The Lindley Lecture*, Lawrence: University of Kansas 1997.
- Michael Schramm*, *Systemethik*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* Bd. 43 (2002) 85–116.
- Amartya Sen*, *Global Justice: Beyond International Equity*, in: *Inge Kaul / Isabelle Grundberg / Marc A. Stern* (Hg.), *Global Public Goods*, New York: Oxford Univ. Press. 1999, 116–125.
- Amartya Sen*, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München: Hanser 2000.
- Adam Smith*, *Der Wohlstand der Nationen*, 9. Aufl., München: dtv 2001.
- Stefan Voigt*, *Institutionenökonomik. Neue Ökonomische Bibliothek*, München: Fink 2002.
- Weltbank*, *Weltentwicklungsbericht 2000/01 und Weltentwicklungsbericht 2006*, New York: Oxford University Press 2000 bzw. 2005.
- World Health Organization* (Hg.), *Health and the Millennium Development Goals*, Geneva: WHO Press 2005, 16; online unter <http://www.who.int/hdp/publications/mdg_en.pdf>, abgerufen 06.06.2007.

Hans Zwiefelhofer, Neue Weltwirtschaftsordnung und Katholische Soziallehre. Probleme der Weltwirtschaft aus christlicher und sozialer Sicht, München: Kaiser 1980.